HISTOIRE ET POUVOIR

L'EXPÉRIENCE POST-COLONIALE HAÏTIENNE

Hommage à Michel-Rolph Trouillot

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 1 6/18/2020 10:12:27 AM

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 2 6/18/2020 10:12:27 AM

Adler Camilus
Edelyn Dorismond
(sous la direction de)

HISTOIRE ET POUVOIR
L'EXPÉRIENCE POST-COLONIALE HAÏTIENNE

Hommage à Michel-Rolph Trouillot

© Éditions de l'Université d'État d'Haïti

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 3 6/18/2020 10:12:27 AM

Dépôt légal : Bibliothèque Nationale d'Haïti
ISBN : 978-99970-78-11-7
© Éditions de l'Université d'État d'Haïti, 2020

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 4 6/18/2020 10:12:27 AM

Sommaire

Remerciements **9**
Adler Camilus

Introduction
Sédimentation coloniale du pouvoir et l'écriture de l'histoire **13**
Adler Camilus

Première partie
L'écriture de l'histoire post-coloniale

Chapitre 1
Histoire et silence selon Michel-Rolph Trouillot : la question de l'***invu*** 45
Schallum Pierre

Chapitre 2
Au-delà du silence : la monarchie d'Henry Christophe (1811-1820) vue d'Europe 63
Friedemann Pestel

Chapitre 3
China and the Changing Definition of American Art 105
Lenore Metrick-Chen

Deuxième partie
La sédimentation post-coloniale du pouvoir

Chapitre 4
Pouvoir politique et magico-religieux
dans la société haïtienne 133
Edelyn Dorismond

Chapitre 5
« L'héroïsation du passé
et la construction d'un récit du pouvoir » 151
Seloua Luste Boulbina

Chapitre 6
Quête de l'ailleurs et récits perdus 167
Michèle Duvivier Pierre-Louis

Troisième partie
La Révolution haïtienne
et le nom d'Haïti dans l'histoire

Chapitre 7
Le Nègre ou le sujet-pour-la-mort :
esclavage et procès de production
esclavagiste au cœur de la modernité 179
Adler Camilus

Chapitre 8
Haïti ou la « (méta)révolution méta-moderne » ? 207
Entretien avec Eduardo Grüner
Adler Camilus

Chapitre 9
La Révolution haïtienne et la violence coloniale : la puissance d'agir des masses 235
Entretien avec Carolyn E. Fick
Adler Camilus

Chapitre 11
Haïti : désavouer la modernité 253
Entretien avec Sibylle Fischer
Adler Camilus

Chapitre 12
Le nom d'Haïti dans l'Histoire 277
Entretien avec Alyssa Goldstein Sepinwall
Adler Camilus

Conclusion
Politique de l'écriture de l'histoire. Pour une anthropologie du récit historique 295
Edelyn Dorismond

Les auteurs et interviewés 309

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 8 6/18/2020 10:12:27 AM

Remerciements

Adler Camilus
Université d'État d'Haïti

La réalisation de ce colloque a été possible grâce au soutien des partenaires et institutions suivants : LAVUE UMR 7218 CNRS, Laboratoire d'études et de recherches sur les logiques contemporaines de la philosophie (LLCP) de l'Université Paris 8**,** Plateforme de recherche de migration et d'intégration de l'Université de Vienne, École doctorale sciences sociales 401 de Paris 8, Maison de l'Étudiant de Paris 8. Nous les remercions vivement d'y avoir contribué, d'avoir compris l'intérêt d'un tel événement académique et scientifique. Grâce à la qualité des interventions ainsi qu'au public averti et curieux, ce colloque a été l'occasion d'échanges intellectuels fructueux qui n'ont cessé de produire des effets théoriques et conceptuels majeurs. Il a ouvert la voie à des amitiés et affinités respectueuses entre des chercheurs d'horizons divers en portant des voix qui n'ont pas toujours eu de résonance au sein des institutions universitaires francophones. Issu d'une collaboration entre des amis et collègues soucieux d'ouvrir de nouvelles perspectives

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 9 6/18/2020 10:12:27 AM

d'intelligibilité[1], ce travail publié aujourd'hui est la preuve d'une promesse tenue. Que chaque personne qui y a contribué, soit à titre d'auteur ou d'intervenant au colloque, soit à titre d'acteur impliqué dans la réalisation de ce dernier, à l'image de Jerry Michel, trouve ici l'expression la plus sincère de notre reconnaissance !

Nous sommes très reconnaissants envers : Laënnec Hurbon, directeur de recherche au CNRS**,** l'anthropologue Rachelle Charlier Doucet, Claire Lévy-Vroelant, professeure de sociologie à l'Université Paris 8**,** Edward J. Sullivan, professeur d'histoire de l'art à l'Université de New York et Alyssa Goldstein Sepinwall, professeure d'histoire à l'Université d'État de Californie, pour avoir soigneusement relu certains articles de ce volume. Leurs précieuses remarques ont permis aux auteurs concernés de présenter une meilleure version de leur contribution. Leurs mots d'encouragement nous ont motivés à surmonter les obstacles que nous avons rencontrés.

Il faut saluer et remercier la disponibilité de Frantz Voltaire pour avoir traduit en français mon entretien avec Alyssa Goldstein Sepinwall. Grâce à sa traduction, le lectorat francophone aura directement accès à la contribution d'une historienne soucieuse de comprendre de manière féconde certaines questions posées dans ce volume. Suite aux difficultés rencontrées dans mes démarches personnelles afin de faire traduire en français mon entretien avec Sybille Fischer, auteure d'un important ouvrage[2] non encore traduit en français, elle s'y est engagée en mobilisant les compétences de Pierre André. Chaque lectrice et chaque lecteur pourront apprécier l'avantage de ces traductions pour le lectorat francophone. Il s'agit de

1. C'est dans cette perspective qu'ont été organisées en Haïti deux universités d'été par le Club de réflexions universitaires haïtiens de Paris 8 (CRUHP) : *Pouvoir et État en Haïti : les discours des Sciences Humaines et sociales à l'épreuve (2013)*, *Etat et colonialité, mémoire et fondation anthropologie-politique du pouvoir dans les sociétés postcoloniales caribéennes* (2014).

2. Sybille Fischer, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution,* Duke University Press Books, 2004.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 10 6/18/2020 10:12:27 AM

noms connus uniquement dans le petit cercle très fermé des spécialistes alors que les questions posées par leurs recherches sont au cœur de la fondation de la société haïtienne ainsi que de son histoire.

Ce sera une joie intellectuelle immense pour nous si le lectorat parvient à saisir l'esprit de ce volume ainsi que les dimensions des questions posées par les auteurs. Notre joie sera encore plus grande si l'ouvrage permet à notre génération de poser de nouvelles questions qui engagent notre présent, et de s'émanciper des entraves épistémologiques des sciences sociales.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 11 6/18/2020 10:12:27 AM

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 12 6/18/2020 10:12:27 AM

Introduction
Sédimentation coloniale du pouvoir et l'écriture de l'histoire

Adler Camilus
Université d'État d'Haïti

Le colloque international dont nous publions aujourd'hui les actes est lié, dans sa genèse, au retour de Jean-Claude Duvalier le dimanche 16 janvier 2011 à Port-au-Prince. Un tel retour était une *présence spectrale* dans une société dont le séisme du 12 janvier 2010 venait de révéler les plaies profondes générées par l'ordre social de domination. Ce retour a libéré les pulsions et révélé des frustrations enfouies. C'est la raison pour laquelle, plus de vingt ans après, certains étaient prêts à acclamer J.-C. Duvalier dans les rues comme dans les salons, comme si on lui demandait de se rajeunir, de réinventer le régime et de rendosser la peau de la bête. Il avait été choisi en 2011 comme parrain d'une promotion de l'École de droit et des sciences économiques des Gonaïves, la ville la plus symbolique dans les luttes devant conduire à sa chute le 7 Février 1986.

Il y aurait quelque part dans la vie sociale haïtienne une combinaison de failles spectrales qui ne renvoient ni à la réification de l'origine (la colonie) ni au ratage de la promesse d'un

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 13 6/18/2020 10:12:27 AM

dehors (la modernité). Les unes engendrent des catastrophes, d'autres enfantent un pouvoir thanatopolitique dont le rapport à la vie se manifeste sous la forme d'une biopolitique-de-l'indifférence qui ne correspond nullement aux analyses foucaldiennes[1]. L'imaginaire social du pouvoir engendre toujours des monstres et des potentats, tel le duvaliérisme. L'enracinement de ce régime témoigne de l'effectivité de la rencontre entre l'imaginaire impérial – structuré par l'imaginaire colonial de la race – et la hantise à transformer la société en otage de l'*Un*. Le pouvoir autoritaire ne parvient pas à créer les conditions de stabilité qui lui sont nécessaires tout en étant lui-même pris dans l'hétéronomie[2] générée par la configuration des rapports géopolitiques. Il est certes toujours contesté et déstabilisé mais se régénère comme une hydre à cent têtes. Il ne faut pas pour autant se demander à quoi bon alors couper les têtes d'une hydre si les structures symboliques, imaginaires et les conditions matérielles qui l'engendrent sont intactes ou semblent devenir autopoïétiques.

Le discours de l'anthropologie nourrit l'imaginaire impérial en construisant le dehors séparant l'*entre-soi* et la frontière où les Autres sont massivement rejetés. L'anthropologie a non seulement été une discipline coloniale, une « discipline pour

1. Cf. Adler Camilus, « Conflictualités et politique comme oubli du citoyen », Thèse de doctorat de Philosophie, Université Paris 8, 2015, p. 282 sq. http://www.theses.fr/2015PA080038.

2. Un exemple de cette hétéronomie concernant Louverture est donné par Michel-Rolph Trouillot. Un décret pris par Toussaint Louverture en décembre 1800 exigea le prélèvement de « 20 % de taxe sur les importations et les exportations, mais 12 jours après », il capitula devant les « pressions américaines » et le réduisit à 10%. Le « 12 février 1801 », il s'inclina de nouveau en exigeant « 10% sur les exportations et 6% sur les importations ». Michel-Rolph Trouillot, *Ti dife boule sou Istwa Ayiti* Brooklyn, N.Y., « Lankansièl », 1977, pp.166-167.

le sauvage »[3] mais aussi impériale. La race et le capital relient le colonial et l'impérial en traçant les lignes ontologiques de séparation et de configuration du monde. Cette rencontre entre race et capital renvoie à la fameuse ligne bleue de Carl Smith où règne le *nomos de la terre*. Les occupations militaires du Nicaragua (1912-1925/1926-1933), d'Haïti (1915-1934) et de la République dominicaine (1916-1924) illustrent bien cette liaison. L'altérité associée à l'Ailleurs[4] est celle qui doit être conquise, assujettie, dominée ou neutralisée. Le récit de la création et de l'objectivation de l'Autre est en réalité une autocréation ou un récit de soi qui se nomme illusoirement universel. « It has often been said that the savage or the primitive was the alter ego the West constructed for itself. What has not been emphasized enough is that this Other was Janus, of whom the savage was only the second face. The first face was the West itself, but the West fancifully constructed as a utopian projection and meant to be, in the imaginary correspondence, the condition of existence of the savage.[5]»

L'impérialisme a été un laboratoire de pouvoir frayant la route du capital au détriment des sociétés postcoloniales. Les dynamiques sociales endogènes et le mouvement interne de certaines sociétés sont sabotés par des moyens divers ouvrant ainsi la voie à la dépendance, à la spirale de la violence non fondatrice de nouveaux droits, dès que ces mouvements risquent de se transformer en une expérience d'auto-détermination au

3. *Cf.* Michel-Rolph Trouillot, *Global transformations: Anthropology and the Modern World*, Palgrave Macmillan, New York, 2003, chapitre 1 Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness.
4. *Cf*. Michel-Rolph Trouillot, "The Otherwise Modern. Caribbean Lessons from the Savage Slot" in Bruce M. Knauft (dir), *Critically Modern. Alternatives, Alterities, Anthropologies*, Indiana University Press, 2002, p. 220-237.
5. Michel-Rolph Trouillot, «Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness. » In *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, edited by Richard G. Fox, pp.17-44. Santa Fe, New Mexico, School of American Research Press.

nom d'une voie autonome et alternative. Il suffit de rappeler ici les massacres des opposants par François Duvalier avec l'aide (financière, technique, logistique et militaire) des États-Unis d'Amérique au nom de la lutte contre le communisme en Haïti[6]. Même si l'État duvaliérien s'inscrit dans la dislocation de la société civile et de l'État comme l'a montré M.-R. Trouillot, même s'il est *selon lui* la forme du devenir duvaliérien de l'État haïtien et la forme prise par la dualité entre les structures centrifuges et les structures centripètes – qui devient au bout du compte ineffective –, il est à la fois le produit de la configuration sociale haïtienne et celui de la configuration globale du monde. En réalité, nous n'avons jamais les moyens de synthétiser ce qui est en devenir de telle sorte que le devenir de l'État haïtien, sans que cela soit une exception haïtienne ou des sociétés postcoloniales, puisse accoucher des formes de pouvoir dont la dynamique thanatopolitique et totalitaire va au-delà du duvaliérisme. Toute lecture de ces sociétés ne peut donc faire l'économie d'un récit global de domination structuré par la race comme principe organisateur et épistémique de configuration coloniale du monde ainsi que par l'imaginaire impérial comme lieu de la structure géopolitique des rapports entre les États.

Par le premier titre « Le spectre du duvaliérisme : entre histoire et mémoire » que j'avais proposé au Club de réflexion des universitaires haïtiens de Paris 8 (CRUHP), le colloque avait pour objectif de réinterroger Haïti à la lumière de nouvelles exigences d'intelligibilité éprouvées. Mais la mort de Michel-Rolph Trouillot, le 5 juillet 2012, révélait tout à coup une étrange coïncidence, celle du retour de Jean-Claude Duvalier et le flottement de la société dans une « transition démocratique »[7]. Cette transition est entravée et ne fait que mettre en exergue

6. *Cf*. Gérard Pierre-Charles, *Radiographie d'une dictature. Haïti et Duvalier* (1969) Port-au-Prince, Éditions de l'Université d'État d'Haïti « Haïti-Poche », 2013.

7. Cf. Laënnec Hurbon (dir), *Les Transitions démocratiques. Actes du colloque international de Port-au-Prince*, Paris, Syros, 1996.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 16 6/18/2020 10:12:27 AM

l'impuissance de cette société à sortir de l'imaginaire social du pouvoir qui engendra justement le duvaliérisme et à se libérer d'une insoutenable détresse humaine.

Le retour de Jean-Claude Duvalier vérifie littéralement certaines analyses développées dans l'ouvrage *Les racines historiques de l'État duvaliérien* de M.-R Trouillot. Il traduit la difficulté à saisir le 7 février 1986 comme jour de chance et jour d'imagination. L'injonction de l'historien fut un appel à déployer notre puissance d'imagination afin d'éviter justement le retour de la bête dont le duvaliérisme n'est qu'une des configurations possibles.

La traduction politique de l'événement que fut 1986 phagocytait son effectivité sociale radicale. Le *dechoukaj,* la tentative populaire du déracinement du duvaliérisme pour faire advenir une autre configuration du monde par le bas, laissait place à un redéploiement de l'imaginaire social du pouvoir. Duvalier prit la fuite le 7 février 1986 mais les structures sociales génératrices d'un tel pouvoir continuent de hanter la société; les pays qui avaient supporté et défendu le régime deviennent curieusement les agents de la démocratisation. Les mouvements de contestation et de révolte de 1986 avaient posé la question de l'émancipation de cet imaginaire social du pouvoir. Une telle exigence ne pouvait pas être prise en compte par une nouvelle Constitution. Sa neutralisation transforme la société en une proie abîmée livrée à l'ivresse des potentats, à la répétition du règne des satrapes. Le retournement de la violence que fut le *dechoukaj* ne parvint pas à fonder de nouveaux droits *radicalement effectifs* au nom d'une reconfiguration sociale radicale. Ce *retournement* ne fut pas véritablement un moment de libération authentique contre l'ordre social duvaliérien.

En somme, il n'y eut pas l'émergence d'un collectif doué d'un contre-pouvoir d'autodétermination/d'auto-énonciation contre les pratiques de pouvoir qui enchaînent les corps et les subjectivités ainsi que contre la hantise impériale. Par conséquent, Haïti donne l'image d'une société prise dans une

« compulsion pathologique de répétition » de la colonialité où le devenir-maître du post-colonisé apparaît comme la neutralisation du « potentiel émancipatoire » à l'œuvre dans la société. Elle devient pour certains un « *pays hanté* »[8] pris dans une dynamique d'effondrement[9] et d'exposition macabre des « quasi-camps de concentration de la misère »[10]. Cela engendre entre les sujets des luttes et des guerres souvent perçues comme leur incapacité à devenir des sujets modernes, que ce soit dans le fonctionnement des institutions publiques ou dans l'institution du lien social ou encore dans l'expression des contradictions de classes. Le devenir moderne de la société, un impératif catégorique pour les sciences sociales et humaines, prend, selon le discours épistémologique dominant, les traits répétitifs de son expérience traumatique.

Les pratiques et les luttes sociales qui auraient pu projeter une autre image de la société haïtienne ne sont pas systématiquement prises en compte. L'exhibition de la misère devient un enjeu médiatico-théorique au détriment de la nécessité de mieux comprendre les luttes sociales et les formes de révolte. Une émeute de la faim devient la traduction publique d'un besoin biologique sans que l'on fasse le lien avec le fait que les paysans haïtiens décident de brûler les semences empoisonnées de Mosanto en 2010 après le séisme, dans un pays où la dépendance alimentaire prend une dimension désolante. La contestation d'un certain rapport entre vie et pouvoir retient moins l'attention alors que ces gestes pourraient fonder une problématisation critique entre capitalisme et biopolitique. L'écriture du pouvoir postcolonial est une écriture coloniale

8. Elvire Maurouard, *Haïti le pays hanté*, Guyane, bis Rouge Éditions, 2006, p. 110.
9. Jared Diamond, *Effondrement. Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie* (2005), trad. de l'anglais par Agnès Botz et Jean-Luc Fidel, Paris, Gallimard « Folio essais », 2006, p. 559.
10. André Corten, *Misère, religion et politique en Haïti. Diabolisation et mal politique,* Paris, Karthala « Hommes et Sociétés », 2001, p.13.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 18 6/18/2020 10:12:27 AM

où l'histoire devient le fond d'une structure autopoïétique de l'ordre social de domination. Elle ne saisit pas les scènes décoloniales[11] contre la logique qui consiste à faire de certaines sociétés une excroissance de la colonie et un arc-en-ciel de désolation.

Alors serions-nous en mesure de penser le pouvoir des « collectifs agissants » doués d'une puissance performative d'auto-détermination et d'auto-effectivité en dégageant son émergence dans le mouvement du « social »[12] ? Cela permettrait de neutraliser les hantises impériales et les *tentations oligarchique et* « tyrannique » produites par l'imaginaire social du pouvoir. Il en résulterait qu'il ne peut plus être le pouvoir d'un seul ou de l'*Un en tant qu'il est* constamment contourné par une contre-puissance libératrice issue de la dynamique du social produisant une énergie centrifuge contre la force centripète de tout pouvoir. L'énergie centrifuge est celle qui traverse les corps par sa dissémination. Elle désarticule et disjoint l'enracinement de tout pouvoir dans la figure symbolique du maître (sa sédimentation coloniale) par la pulsion à obstruer la nécessité d'un *espace-entre à plusieurs* où résonne la parole de n'importe qui au nom de l'égalité (J. Rancière). Mais on ne peut pas saisir une telle émergence si les sociétés affectées par l'expérience coloniale et esclavagiste sont perçues comme celles qui doivent « singer l'Europe » (Frantz Fanon) pour devenir modernes, si la modernité devient l'horizon de toute émancipation. La puissance performative d'auto-détermination et d'auto-effectivité est ici le pouvoir qu'a une société sur elle-même pour inventer sa propre voie – en se *décolonisant* et se reconfigurant sans

11. Adler Camilus, « Conflictualités et politique comme oubli du citoyen », Thèse de doctorat de Philosophie, Université Paris 8, 2015, p. 332 sq. http://www.theses.fr/2015PA080038. Cette référence vaut aussi pour le concept de colonialité employé ici.

12. Cf. Franck Fischbach, *Le sens du social. Les puissances de la coopération*, Québec, Lux Éditeur, 2015, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009.

cesse elle-même –, celle de sa propre exigence égalitaire sans condition. Elle est le nom d'une rupture *instituante* qui ouvre les voies obstruées et inattendues, les « possibilités contre-hégémoniques[13] » ainsi qu'un nouvel horizon.

Il est évident que nous ne sommes plus dans la dualité entre l'origine (la colonie) et le dehors (modernité) de la société qui anime les études consacrées à Haïti. Car une telle exigence ouvre nécessairement le site d'une intelligibilité de la transgression attentive aux formes de violence contre soi et les formes de domination transformant l'expérience postcoloniale en une nouvelle forme de servitude.

En choisissant le titre définitif *Mémoire, Histoire et Pouvoir en terres postcoloniales. L'expérience haïtienne* pour le colloque, il s'agissait d'analyser la structuration du pouvoir dans les sociétés caribéennes, particulièrement en Haïti, par un entrecroisement entre histoire et mémoire comme lieu de légitimation et d'appropriation. Cet entrecroisement historico-mémoriel met en question le problème de la fondation anthropologico-politique, la fragilité de la constitution du lien social et d'un *espace-entre où résonne la parole de n'importe qui*. Il fabrique un récit de pouvoir face à l'effectivité duquel la société devient une communauté superflue, c'est-à-dire privée de droit et prise dans les nasses de l'imaginaire impérial. Le pouvoir semble apparaître toujours comme un fantôme qui plane au-dessus de la société et menace de l'absorber alors qu'il en est le produit. Il est caractérisé par sa sédimentation coloniale – l'État duvaliérien en est la forme presqu'accomplie –, et se transforme en une pulsion thanatopolitique exacerbée. Celle-ci peut se manifester par une biopolitique-de-l'indifférence[14] entendue comme une prise en charge de la vie indifférente à la vie abandonnée à elle-même au risque de susciter un « souci de vivre à tout

13. Boaventura de Sousa Santos, *Épistémologies du Sud. Mouvements citoyens et polémique sur la science, Paris, 2016*.
14. Adler Camilus, « Conflictualités et politique comme oubli du citoyen », Thèse de doctorat de Philosophie, *op.cit*.

prix » (Jan Patočka), une insouciance à la vie comme norme institutionnelle de production des formes de vie toujours prises dans les griffes du surgissement du moment du trépas. La biopolitique-de-l'indifférence (non spécifiquement haïtienne) est une rencontre entre la vie et le pouvoir qui engendre la mort sans passer par l'organisation de grands massacres ni par le racisme au sens foucaldien. Elle est le nom d'un pouvoir qui fait vivre *en laissant* mourir et colonise par là même la vie. Elle doit être analysée comme l'expression des rapports sociaux de domination en tenant compte des conditions matérielles et objectives d'existence ainsi que des facteurs endogènes et exogènes.

La pulsion thanatopolitique apparaît aussi dans l'organisation systématique de la mort exhibant la surdétermination de la violence. D'où la hantise constante à fabriquer des milices quitte à ce qu'il soit plus tard impossible de les neutraliser. Nous pouvons citer les Volontaires de la sécurité nationale (VSN, les Tontons macoutes) durant le règne des Duvalier puis *Lame kanibal, Lame dòmi nan bwa, Lame ti manchèt*, *Bale Wouze, Lame wouj, Lame sèkèy, Òganizasyon rache kou poul* etc., durant l'expérience *post 86*. Ce sont des noms qui instituent une prolifération de scènes de mort. Sinon, que peut signifier une armée qui se nomme « armée cannibale », « armée cercueil », « armée des habitants des bois », une organisation dont le nom fait la promesse d'arracher la tête des humains comme des poules ou encore une milice qui promet de tout balayer ? La pulsion thanatopolitique est aussi liée aux formes de dépenses et de scènes de mort analysées dans les sociétés africaines contemporaines par Achille Mbembe[15].

Face au règne des potentats, les luttes sociales sont des moments inconsistants et précaires où la tentative d'autoénonciation du *demos* se métamorphose en affrontement armé.

15. Achille Mbembe, « Essai sur le politique en tant que forme de la dépense » *Cahiers d'Études africaines,* XLIV (1-2), 173-174, 2004, pp. 151-192.

Le « devenir citoyen » passe toujours par le « devenir-muscle »[16] de son désir d'être là et d'habiter un monde commun. L'ex-colonisé devient l'incarnation de la figure du potentat et du grand gosier, véritable partenaire de l'ex-colonisateur. Par conséquent, les individus deviennent de plus en plus des sujets-flottants-errants pris dans la tentation de l'Ailleurs. Cette tentation exprime des moments dramatiques où la sédimentation coloniale du pouvoir ne crée même pas les conditions minimales de la simple vie. Elle expose les individus aux aléas d'une vie périlleuse tiraillée entre une volonté de vivre à tout prix, à défaut de vivre une vie pleinement déployée dans ses potentialités infinies, et la possibilité de mourir dans les corridors invisibles des sociétés capitalistes, là où s'arrête la splendeur de la civilité républicaine. Dans les deux cas, les sociétés postcoloniales reproduisent des corps effacés, des figures effacées et engendrent des formes d'existence creuses. Ce sont des corps pour lesquels la promesse républicaine ou démocratique des sociétés occidentales ne résonne pas parce qu'elles ne s'émancipent pas de l'imaginaire de la race. Ce sont des corps pour lesquels l'expérience des sociétés postcoloniales est une autre expérience de domination macabre.

Tels sont quelques-uns des enjeux de ce volume.

Un des traits spécifiques de cet ouvrage est l'entrecroisement des voix, des lieux et des temporalités hétérogènes et divers qu'il fait résonner. Mais entre cet entrecroisement divers, la voix de Michel-Rolph Trouillot résonne de façon tout aussi singulière. Parfois très explicite dans certaines contributions et silencieuse dans d'autres. Elle est néanmoins toujours présente à travers les chercheurs(es) qui l'accueillent en étranger et en familier à la fois, y compris lorsqu'ils ne la nomment pas alors

16. Cette formule fait référence à Frantz Fanon qui, dans *Les damnés de la terre,* écrit à propos de la lutte armée et du combat des Algériens contre la domination coloniale : « Combat douloureux, rapide, où immanquablement le muscle devait se substituer au concept. » Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002, p. 210. Je l'emprunte à Elsa Dorlin.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 22 6/18/2020 10:12:27 AM

que la question posée y fait visiblement écho. Cela donne aussi un caractère tout aussi singulier à l'hommage rendu.

L'article de Schallum Pierre intitulé « Histoire et silence selon Michel-Rolph Trouillot : la question de l'invu » peut être à ce titre considéré comme une scène d'ouverture ou un moment inaugural qui ouvre le site d'une rencontre entre les corps, les voix/voies et les subjectivités portés par la tonalité de ce travail. En s'appropriant la notion de silence, l'auteur fait justement résonner, à la suite de M.-R. Trouillot, certains noms et certains récits contre l'écriture de la modernité. Si tout récit, y compris le contre-récit tel le nom d'Haïti, quelle que soit sa nature, est habité par le silence, celui-ci ne renvoie pas à ce qui est laissé dans les marges. Il peut être aussi ce qui révèle la « part d'ombre et la part de scandale » de la mise en récit d'une subjectivité. Dans cette perspective, il est produit par une certaine violence qui empêche le surgissement de la tonalité phénoménale de certains contre-récits (la Révolution haïtienne, par exemple). Le silence n'affecte pas uniquement des lieux ou des mémoires, il produit aussi des subjectivités et des corps. Il est toujours dans une certaine mesure un rapport aux autres, une manière de les configurer et de les interpeller. Ce n'est pas en réalité un paradoxe de le considérer comme une modalité de parole qui concerne les Autres.

La mise en relation entre le silence qui structure certains discours – la configuration des lieux, la cartographie des espaces d'apparaître comme forme de production des corps *racialisés*, des corps exclus– passe par une rencontre entre la phénoménologie et l'Histoire. Une telle rencontre semble donner à la notion d'*invu,* préférée à l'invisible par S. Pierre, une trame heuristique illustrée par certaines expériences de domination. S'il découle de cette lecture que l'invisible n'est pas l'*invu*, il semble que c'est l'effectivité de l'agir de ce dernier qui l'arrache à l'état d'invisible. Néanmoins, être *invu* et être invisible renvoient à une seule et même expérience phénoménologique, une même configuration géopolitique du monde

où la présence d'un corps, d'une voie, d'un individu est exclue d'un certain champ lumineux. C'est le même ordre social de domination (fondé sur l'imaginaire colonial de la race) qui produit le sale Nègre (visible uniquement en tant que Noir) de Frantz Fanon, l'homme invisible (à cause de sa couleur noire) de Ralph Ellison, le Nègre du Tramway décrit par Césaire (dans *Cahier d'un retour au pays natal*) et le silence théorisé par Michel-Rolph Trouillot. Le corps parlant est vu comme un corps sans éclat, un *corps abjectal*[17] jeté dans la sphère de l'insignifiant. Pourtant, il paraît difficile de défendre la frontière entre le fait d'être invisible (qui serait un état permanent) et le fait d'être un *invu* (qui serait un état passager) dans la mesure où il y a toujours à l'œuvre dans les deux cas des formes de résistance et des opérations de disjonction. Autrement dit, l'invisible (comme figure du dominé) n'assume jamais son invisibilité anthropologique, son invisibilisation sociale, puisqu'il ne cesse de remettre en cause (par des stratégies parfois insoupçonnées et masquées[18]) la configuration sociale qui l'engendre, l'affecte et tente de le rejeter hors du monde. L'invisibilité n'est jamais un rapport à soi, sauf dans les cas pathologiques (l'aliénation). Elle est le fait de n'être pas là aux yeux des autres, le fait d'être pris dans l'enclos des rapports de domination et de mépris comme une présence humaine insignifiante et superflue. Il en résulte que la relation entre le silence et l'*invu*/ l'invisible pose la question de la reconnaissance qui ne se réduit pas ici à la

17. *Cf.* Adler Camilus, « Du corps qui n'est pas le mien : corps en situation (post)coloniale de domination, pathologies coloniales et émancipation » *Revistas FAIA* (Programa Internacional de Investigación en Filosofía Intercultural de la Liberación), VOL 5 n° 24. 2016.
Adler Camilus « Écriture postcoloniale du corps et pathologies coloniales » *Revue Asylon(s)*. N°15, Février 2018. *Politique du corps (post) colonial. Perspectives croisées Europe-Afrique-Amérique. url de référence: http://www.reseau-terra.eu/article1407.html.*

18. Sur l'analyse de ces stratégies, voir James C. Scott, *La Domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne* (1992), tr. de l'anglais, Olivier Ruchet, Paris, Amsterdam, 2008.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 24 6/18/2020 10:12:27 AM

nécessité de nouveaux rapports intersubjectifs médiés par le respect mutuel car elle exige en même temps la reconfiguration sociale du monde.

Le titre de l'article de Friedemann Pestel porte une ambition historiographique forte. Même si l'auteur ne polémique pas avec M.-R. Trouillot, chacun peut saisir ce qu'il promet d'étudier en l'intitulant : « Au-delà du silence : la monarchie d'Henry Christophe (1811-1820) vue d'Europe ». S'il s'agit pour lui de nuancer sur le plan historiographique une des thèses (celle sur le silence) de *Silencing the past : Power and the production of History*, la résonance contradictoire apparaît déjà dans les deux titres.

L'analyse se déploie dans une perspective de comparaison où la circulation des idées et des écrits en Europe (France, Grande-Bretagne, Allemagne) à propos de la monarchie d'Henry Christophe, – compte tenu de l'intensité des stratégies de défense mises en œuvre par les écrivains officiels du monarque contre les colons (français), du travail des abolitionnistes (britanniques) et de l'attention non homogène du public allemand –, ne correspondrait pas au silence sur la Révolution haïtienne. Le nom d'Haïti ne résonne pas uniquement dans les écrits des colons. Le « lobby colonial », même s'il finira par remporter son ultime victoire avec la rançon d'indépendance signée par Jean-Pierre Boyer, rencontra déjà une opposition en France. C'est donc à partir de ce que suscita l'expérience christophienne que le nom d'Haïti retentit en Europe.

Il est vrai que les raisons pour lesquelles les Européens s'intéressent à cette expérience divergent en fonction des intérêts de chaque groupe, y compris en vertu des circonstances géopolitiques. Pour les uns, il y a une démonstration des facultés intellectuelles manifestées par l'écriture et les arts comme scène de révélation de soi à l'Autre, comme si la maîtrise de la langue de l'Autre était le signe d'une égalité qui doit être effective. Pour les autres, Haïti est le « miroir transatlantique » pour une compréhension du monde. La « réussite » célébrée de

« l'Haïti du Nord », sa reprise accomplie d'un certain héritage politique est perçu comme le signe de la nécessité de sa reconnaissance internationale ainsi que la preuve que l'abolition peut mener à des expériences de vie communes fructueuses. Même si cette réussite est l'effet d'un angle de vue, même si la reprise de cet héritage s'accommode avec des formes de répétition du colonial, elle est élevée en « argument pragmatique ». Haïti devient un laboratoire contre l'ordre esclavagiste et colonial dans lequel Christophe fait la promesse au monde de bâtir le *devenir-civilisationnel* du peuple, quitte à ce que le prix soit la mort. Mais c'est un laboratoire qui nourrit la critique du colonial et offre des moyens divers de lutte contre les silences politiques sans toutefois pouvoir s'émanciper du colonial. Si le nom d'Haïti devient une exception à travers la voix/voie de Christophe portée par des penseurs comme Jean-Louis Vastey depuis les hauteurs de la Citadelle Laferrière, sa résonnance est en contradiction avec la configuration du monde structurée par la colonialité. La voie christophienne comme voie post-coloniale obstruée par la configuration coloniale du monde exhibée par de Vastey est aussi celle du silence sur l'auto-configuration de soi. Portée par la quête de reconnaissance de soi par l'Autre, elle est silencieuse sur ce qui empêche au Soi de se *dessaisir* lui-même du colonial à la dimension de son devenir décolonial au nom de la Révolution de 1804 dont il se présente comme l'incarnation et l'héritier à la fois.

La dimension de la lecture proposée par F. Pestel ne se mesure pas uniquement aux sources mobilisées de manière enrichissante mais aussi aux intérêts divers qu'elle peut susciter.

Si la troisième contribution est, à bien des égards, singulière, elle est pleinement intégrée à l'esprit du colloque indépendamment de son titre : *China and the Changing Definition of American Art*. Ce n'est pas parce qu'uniquement Lenore Metrick Chen fait un usage éloquent de M.-R. Trouillot que son travail mérite l'attention d'un lecteur ou d'une lectrice ayant pour souci de

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 26 6/18/2020 10:12:27 AM

lire cet ouvrage en cherchant à vérifier à chaque fois la présence de celui-ci.

La structuration « du monde de l'art » reflète celle des rapports géopolitiques ou peut être considérée comme un miroir permettant d'étudier les relations hiérarchisées et de pouvoir. Il n'existe pas une sphère transcendante qui rendrait possible la séparation de l'art du monde. Comme support d'une subjectivité et témoignage d'un récit de soi pris dans l'entrelacs des rapports marchands et d'échanges, l'art n'échappe pas au pouvoir qui organise ces derniers ni à l'histoire. L'analyse des changements dans les relations entre les États-Unis et la Chine vues au travers de la production culturelle et artistique, sanctionnée en dernière instance par le pouvoir, permet une compréhension du monde par la médiation de l'art. Les nouveaux paradigmes esthétiques n'émergent pas en vase clos ; ils surgissent aux confluents des rapports non-esthétiques (ne renvoyant pas à l'art). La démonstration opérée par Lenore Metrick-Chen établit la relation « dialectique entre l'art et le pouvoir ». Elle met aussi en œuvre les formes d'exclusion, de violence et de discrimination auxquelles étaient parfois confrontés les travailleurs chinois aux États-Unis. Afin de mieux en tirer les conséquences, elle les élève à la production des formes de silence.

Au fond, s'agirait-il implicitement de l'entrelacement entre la race, le pouvoir et la culture illustrant la relation entre colonialité et imaginaire impérial où le souci de l'entre-soi rejette les autres, où les rapports marchands tendent à neutraliser le rôle de l'art qui devient une production comme les autres ?

L'article d'Edelyn Dorismond ouvre la deuxième partie (La sédimentation postcoloniale du pouvoir) de l'ouvrage. Il émet une hypothèse avec la volonté de sortir non seulement du dualisme État *versus* Nation –en discutant les thèses distinctes formulées par Michel-Rolph Trouillot et Carlo Célius– mais aussi d'un *certain rapport* entre Haïti et la modernité, du moins en reformulant ce rapport sous la forme d'une tension. Alors

que la colonie a toujours été perçue comme lieu de genèse de ce dualisme –l'origine qui ne cesse de nourrir les modes d'habiter et d'*être-là* par la répétition de la colonialité–, elle est ici réarticulée de façon radiale à une dynamique de mise en œuvre à la fois de l'État et de la société qui produit une configuration singulière du pouvoir et une mise en sens symbolique et imaginaire du monde. D'où son titre : « Pouvoir politique et magico-religieux dans la société haïtienne ».

Toutefois, il faut se demander si la dynamique instituante de l'État contre la Nation ne se rejoue pas autrement et sur un autre plan (l'État contre la société ?). Sinon comment expliquer que « d'une part toute institutionnalisation de la société conduit à sa mise à mort [et d]'autre part, l'institutionnalisation de l'État est réalisée pour mettre à mort la société » ? L'auteur fait jouer à partir de cette intelligibilité une tension entre la dynamique de formalisation instituée par un « État prédateur » et celle d'*informalisation* ouverte par la société. Mais la mise à mort ne serait-elle pas aussi celle de l'État pris dans les nasses de la hantise impériale et d'un imaginaire social de pouvoir qui ne cesse de le livrer aux appétits féroces des potentats ?

Si par son titre, cet article n'annonce apparemment rien qui aille au-delà des considérations du sens commun, en ce sens que l'idée de la prégnance du magico-religieux en Haïti apparaîtrait comme une évidence, sa lecture attentive révèle pourtant la dimension d'une analyse profonde dont les conditions de possibilité de déploiement ne sont pas toutefois acquises. Le magico-religieux détermine et structure l'espace d'un rapport au monde et à l'autre/Autre où le monde est régi par une « puissance » maîtrisable permettant « l'asservissement » ou la maîtrise de cet autre ainsi que la « protection de soi ». Le magico-religieux nourrit le pouvoir de Soi, marqué par la méfiance, sur l'Autre dont la présence le hante toujours.

J'aimerais en déduire hypothétiquement, pour mon propre compte, que le sujet deviendrait celui qui entend déjà/toujours

la voix de l'autre/Autre (comme obstruction à sa propre voie/voix) tout en faisant de son interpellation, qui ne renvoie plus à celle théorisée par Louis Althusser, la condition de son existence et de son *pouvoir* afin de devenir interpellateur et manipulateur au nom de l'Autre. Le mécanisme de l'interpellation n'a pas forcément ou n'a plus besoin de « l'appareil idéologique d'État » althussérien pour prétendre parvenir à sa fin car l'interpellé peut prendre la forme d'un mort-vivant. En ce sens, il est courant d'entendre des anecdotes autour d'un individu pleinement présent dans son milieu social, tel un chauffeur de camion qui sillonne régulièrement la route, alors qu'il est déjà enchaîné, fouetté quelque part et soumis au rythme d'un certain jugement ou livré à la volonté de l'Autre. Il est celui qui fait déjà l'expérience de sa propre mort au creux de la vie, une fois qu'il est *perçu comme* étant affecté par le pouvoir du *sort jeté*. Cela n'affecte pas uniquement les rapports symboliques et imaginaires ou encore les rapports inter-subjectifs mais semble produire aussi une configuration singulière du lien social. La singularité d'une telle interpellation est si phénoménale qu'elle s'adresse aussi, via un certain rapport au sacré et la maîtrise d'une certaine puissance ou d'un certain pouvoir de maîtrise, aux morts, aux disparus et non uniquement aux « sujets ». La question de la réalité d'une telle dynamique sociale, qui ne promet pas uniquement le malheur, ne se pose pas. Il s'agit de préférence d'en tirer les conséquences sur les perturbations psychiques ainsi que sur les structurations des rapports politico-mondains. Il s'agit également de la saisir comme l'effet de la structuration d'un imaginaire social singulier.

En pensant la corrélation entre « L'héroïsation du passé et la construction d'un récit du pouvoir » illustrée par une attention à Haïti et l'Algérie, Seloua Luste Boulbina se propose de saisir les expériences post-coloniales de ces deux sociétés à partir d'un point de vue non englobant. Le récit du pouvoir fondé sur l'héroïsation du passé produit une surdétermination de celui-ci comme moyen de masquer le présent et colmater les brèches

porteuses du devenir : l'exhibition de la figure du Père face à celle du maître alors que celui-là devient un maître métamorphosé. Ce rapport au passé est un rapport à soi qui nécessite toujours la présence de l'Autre comme la figure imaginaire de l'ennemi. La surdétermination du corps du héros équivaut à une sous-détermination de la société qui ne trouve pas son dynamisme en elle-même. Elle se joue par la mise en scène des gloires du passé non effectif au présent. Cela donne lieu à des dynamiques d'appropriation et d'expropriation. Cette mise en scène cache la visibilité des morts du temps présent, les figures duelles, mi-humaines mi-zombies produites par le pouvoir dans sa rencontre avec la vie, dont la mémoire hante le sujet postcolonial. Elle traduit la difficulté à parler de son présent au présent.

Il est vrai que « Les grands noms du passé circulent pour réanimer ceux que les jeunes générations ignorent dans une glorieuse généalogie à double détente : renverser d'une part la dévaluation coloniale des anciens indigènes, détourner l'attention du présent vers le passé. » Mais il apparaît aussi que cette stratégie, récurrente jadis, devient aujourd'hui parfois désuète, comme si le besoin de se détourner du présent désolant en recourant au passé pour masquer sa propre part de scandale n'était plus nécessaire, comme si le *potentat postcolonial* assumait son devenir-maître. Le souci de trouver dans le passé glorieux épuré de sa monstruosité les vertus cathartiques, psychanalytiques contre une existence creuse semble disparaître ou s'atténuer devant le règne de l'insouciance et de l'indifférence.

L'articulation établie entre « L'héroïsation du passé et la construction d'un récit du pouvoir » rencontre la question du fondement et de la fondation du pouvoir et de l'État postcoloniaux. Les formes de légitimation analysées, telles qu'elles sont fixées par Max Weber, conduisent à la prise en compte de la singularité des formes de récit qui viennent toujours ponctuer les récits de légitimation et animer la vie politique. Que ce soit

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 30 6/18/2020 10:12:27 AM

par la figure de Makandal dans la colonie, celle des héros ou des pères fondateurs, « la *charis* » produit des subjectivités, le surgissement des acteurs ambivalents qui nourrissent le corps du peuple et dont le peuple devient le réservoir. « Le politique est traversé – ou hanté – par le magico-religieux. » L'héroïsation du passé y trouve sa serve, le récit du pouvoir sa substance. L'héroïsé/le héros n'est plus la figure de n'importe qui par le fait même qu'il s'élève au-dessus de la communauté. Mais les récits des Pères sont ceux des déchirements et d'engendrement de la guerre (entre les héroïsés/héros) – l'assassinat planifié de Dessalines et la configuration du pouvoir ouvrent la voie à la guerre entre Christophe et Pétion et à la subdivision du territoire en des micro-États, et ce à plusieurs reprises. Ne traduisent-ils en même temps les conflictualités entre *les récits* du pouvoir ? Le « mythe historique des Pères fondateurs sert à différencier radicalement l'avant et l'après, l'enfer et le salut. » Il masque aussi le surgissement de l'enfer dans le moment du salut, la coexistence du désert et l'oasis, la désertification de l'oasis ainsi que la métamorphose de l'après sous les traits de l'avant.

« Quête de l'ailleurs et récits perdus », tel est le titre de la contribution de Michèle Duvivier Pierre-Louis. La quête de l'ailleurs semble traduire les effets macabres des récits du pouvoir, la facilité avec laquelle le règne de la mort emboîte le pas à la vie. Elle traduit aussi le désir ou le « rêve d'habiter » qui reste néanmoins pris aux pièges d'une existence ponctuée de déchirements (l'appel de l'ailleurs en est un comme séparation de soi d'avec soi). Nous devons prendre en considération le fait que l'analyse réactualise le « récit d'un vieux paysan haïtien » comme récit, à mon sens, d'une « subjectivité déchirée » qui fait du surgissement du moment du trépas la trame du déploiement de sa vie. Il est d'autant plus intéressant que l'auteure parvient à mettre un tel récit en résonance avec l'écriture de *Silencing the past*… de M.-R. Trouillot. D'une certaine manière, il est possible de lire un tel travail comme *l'écho d'un certain*

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 31 6/18/2020 10:12:27 AM

silence qui affecte certaines présences humaines. De manière opposée, se manifeste le désir inouï de traduire le mouvement de toute existence ou celui d'un corps qui cherche– et qui se cherche en même temps à travers des récits de soi perdus– à se réinscrire dans l'histoire contre certains procès de domination postcoloniale qui n'offrent nulle possibilité à soi que celle de s'arracher au monde, donc de partir vers l'ailleurs. Pourtant, la voix du paysan n'est pas celle du silence, elle n'est pas silencieuse, quand bien même elle est déjà fêlée. Partir vers l'ailleurs ne signifie pas d'emblée devenir étranger en terre étrangère. Il peut signifier aussi le moment du trépas. « Le récit se perd d'un côté dans la mort et de l'autre dans une terre étrangère où il se reconstitue dans l'imaginaire » écrit Michèle Duvivier Pierre-Louis. Le paysan est troublé pour avoir été contraint de céder à l'appel de l'ailleurs : la vente d'une partie de son héritage familial afin de financer le voyage illégal de ses fils aux États-Unis. Pourtant, il avait résisté aux expropriations provoquées par l'implantation du capital américain, au nom d'un rapport symbolique et imaginaire lié à la terre perçue en même temps comme garant d'une autonomie existentielle sans cesse rongée par l'État. Au final, il est confronté à l'impossibilité éventuelle de les revoir avant de mourir.

Qu'il soit anodin, en Haïti, pour un individu déjà affaibli par le temps de faire construire sa tombe et de la présenter aux autres comme une image de soi, il nous revient d'y voir aussi autre chose. Cette inscription : « Ci-gît V. V., né le 17 juillet 1913, décédé le… » est le signe de quoi, le nom de quoi ? Victor Vital ne peut pas être certain de l'instant de sa mort alors que son existence et sa vie portent déjà la signature de la mort. La possibilité laissée à l'autre (les familiers) de compléter cette inscription est-elle aussi le signe que la vie peut reprendre le dessus malgré toutes les apparences que donne à voir un corps abîmé par l'ombre de la mort ? En réalité, il n'y a pas d'espace vide ici si ce n'est que celui de la mort. Dépouillez Victor Vital de son âge (70 ans) et vous verrez toute la trame

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 32 6/18/2020 10:12:27 AM

tragique que révèle son récit ! C'est à travers de tels récits, à travers surtout ceux des anonymes pour qui le départ est un luxe que nous voyons la dimension de la déconstruction du « rêve d'habiter Haïti qui avait été à la source des luttes pour l'émancipation… » (Laënnec Hurbon).

La troisième partie, sans être un morceau détaché du volume, est singulière. Elle est, à l'exception de ma propre contribution intitulée « Le Nègre ou le sujet-pour-la-mort : esclavage et procès de production esclavagiste au cœur de la modernité », issue de quatre entretiens que j'ai réalisés avec Eduardo Grüner (Université de Buenos Aires), Carolyn Fick (Université Concordia à Montréal), Sibylle Fischer (Université de New York) et Alyssa Sepinwall Goldstein (Université d'État de Californie-San Marcos). Ces quatre contributions sont reliées par un certain rapport à l'histoire d'Haïti, à sa révolution de 1804, donc à son nom dans l'Histoire ainsi qu'à la modernité dans sa relation avec son dehors. D'où le titre de cette dernière partie : *la Révolution haïtienne et le nom d'Haïti dans l'Histoire*.

Il s'agit dans une certaine mesure de l'objet et de l'enjeu ou de la toile de fond des problématiques respectives de cette partie.

« Le Nègre ou le sujet-pour-la-mort : esclavage et procès de production esclavagiste au cœur de la modernité », voilà un titre qui dévoile d'entrée de jeu la prétention qui le fonde. Il convient de penser la figure du Nègre comme sujet-pour-la-mort, en lien avec le procès de production propre à l'expérience esclavagiste moderne, sans qu'elle soit une nouvelle traductibilité du *Da Sein* heideggérien ni celle du biopouvoir foucaldien. La violence du droit colonial et la violence coloniale ne sont pas si contradictoires dans la *réalité* parce que le droit est neutralisé par le pouvoir du maître qui ne cesse de conquérir son autonomie au détriment du pouvoir politique. Il n'est pas possible de parler ici de biopolitique-de-l'indifférence mais de *biopolitique coloniale* afin de mieux saisir cette contradiction apparente :

la rentabilité exponentielle de l'investissement colonial passe par la mort du Nègre alors que le maître est contraint de lui concéder, au nom de cette même rentabilité, les conditions minimales de la reproduction de sa force productive. En réalité, ce qu'il lui concède est moins que les conditions minimales.

La violence de la conquête et celle de la traite négrière/de l'esclavage moderne portent la matrice déployée d'une objectivation de l'Autre dont le nom est dans les deux cas la mort, même s'il ne faut pas les confondre. Une telle objectivation de l'Autre est aussi une mise en scène du récit de soi fondé sous le nom de l'universel par la modernité. Il est possible de faire ressortir la contemporanéité de telles pratiques avec la modernité coloniale[19] en saisissant ce qui est en jeu dans l'expérience révolutionnaire haïtienne. Si Haïti est le nom de « l'existence d'un peuple qui n'est plus » (Vastey), elle porte aussi un contre-récit ineffable dont la dimension émancipatrice ne s'épuise pas avec l'expérience post-coloniale. Sa réappropriation polémique voire aporétique en Amérique latine en 2010 (analysée à la fin de l'article) par le biais de la Constitution haïtienne de 1805 (article 14) fait montre des potentialités des luttes sociales contre l'enclos de l'imaginaire colonial de la race. Un tel contre-récit n'a véritablement, c'est-à-dire radicalement, de sens pour nous que si nous parvenons à y voir le site d'une configuration décoloniale du monde par laquelle nous nous émancipons de l'imaginaire colonial du pouvoir (de la colonialité) et de l'imaginaire impérial qui structure les rapports de domination et d'exploitation.

19. Sur l'usage de cette notion qui renvoie à la pensée décoloniale, voir Adler Camilus, « Conflictualités et politique comme oubli du citoyen », *op.cit*.p. 33 sq. http://www.theses.fr/2015PA080038. Pour une critique de la pensée par rapport à la Révolution haïtienne, voir Adler Camilus, http://reseaudecolonial.org/2017/10/01/la-revolution-haitienne-de-1804-entre-les-etudes-postcoloniales-et-les-etudes-decoloniales-latino-americaines/. *Revue d'études décoloniales*, n° 2, octobre 2017.

L'entretien avec Eduardo Grüner dont le titre est *Haïti ou la (méta) révolution méta-moderne ?* révèle tout un ensemble de contradictions quasi-aporétiques. Son effet est sans appel : un enrichissement théorique qui ne peut que susciter de nouvelles réflexions critiques. Tel est aussi le site dans lequel s'inscrit la relation entre les Révolutions française et haïtienne dès que la relation de complémentarité défendue devient une scène de confrontation polémique. Il semble que la lecture critique de l'universel et de la modernité – y compris de l'énoncé de la Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen – depuis Haïti et fondée par l'expérience révolutionnaire haïtienne ne peut être qu'aporétique. Sinon comment expliquer le rapport de l'universalisme à son dehors dont les opérations de vérification et d'effectivité révèlent le caractère « partiel et tronqué ». L'universalisme ne parvient pas à subsumer les singularités et les particularités concrètes indépendamment de son niveau d'abstraction. Ces singularités se révèlent au contraire être une épreuve d'invalidité de sa prétention et portent « la dialectique universalité/particularité » à un point d'indécidabilité critique. La partie ne devient jamais le tout. Néanmoins, elle le devient mais autrement sous une forme paradoxale et aporétique qu'illustre Eduardo Grüner par son interprétation de l'article 14 (qui est pensable au-delà de la négritude et ne connote aucun essentialisme) de la Constitution de 1805.

Les traits caractéristiques de la Révolution haïtienne – « un des grands événements modernes qui aident à remettre en question » notre compréhension eurocentrée et habituelle de la modernité – semblent en faire sa singularité : une révolution politique, sociale, ethnico-culturelle et enfin philosophique. Mais si le pouvoir qui en est issu ne change pas uniquement de main mais également de classe comme l'écrit E. Grüner, il devient en même temps par sa sédimentation coloniale un pouvoir doté d'une puissance asservissante qui neutralise l'effectivité de la Révolution alors qu'il ne parvient pas à défendre celle-ci contre l'ordre international.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 35 6/18/2020 10:12:28 AM

Le deuxième entretien n'illustre pas un changement de paradigme. Carolyn Fick, en tant qu'historienne, est attentive à ce qui pourrait être retenu comme le contre-point de l'écriture *héroïsante* de l'histoire de la Révolution de 1804. Les figures anonymes qui agissent sont inscrites dans des réseaux entremêlés et diffus de résistance tout en portant à un niveau très élevé les contradictions entre le pouvoir des masses en acte et le leadership révolutionnaire. *La Révolution haïtienne et la violence coloniale : la puissance d'agir des masses* n'est pas un simple titre. La violence coloniale qui institue le règne de la mort au cœur de la vie coloniale devient la modalité d'effectivité de la violence du capital où la « rationalité économique » semble entrer en contradiction avec « l'irrationalité psychologique du maître ». Mais la « ligne indéterminée à Saint-Domingue entre les intérêts économiques des maîtres et le goût pervers de faire souffrir les esclaves, [s'explique-t-elle par le fait] que l'irrationalité psychologique du maître, de façon perverse, prenait le dessus sur la rationalité économique » ou est-ce le nom propre de la rationalité du capitalisme colonial ?

La lutte contre la mort, contre la volonté exterminatrice de l'esclavagiste déstabilise celui-ci lorsqu'il se rend compte que pour son ennemi « il est sublime de mourir pour la liberté ». Ce caractère sublime de la mort pour la liberté ne cesse de repousser la mort parce qu'il nourrit une puissance d'agir non maîtrisable par la violence incarnée par l'armée française. Il porte l'écho d'une conscience de soi qui s'affirme par la libération d'une énergie indomptable qui vient déjouer incessamment la logique coloniale. Cette énergie transite les corps, leur donne une « impulsion sauvage » et se manifeste dans les scènes de rencontres interdites par le pouvoir colonial ainsi qu'au combat. L'enjeu n'est pas la pure manifestation de cette énergie mais l'*après la colonie* ou le monde qui vient par-delà la colonialité dont l'avènement prometteur passe par une révolution radicale. « L'insurrection d'août 1791 et la Révolution de 1804 témoignent, en ce sens, de l'ultime liaison des corps

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 36 6/18/2020 10:12:28 AM

et des subjectivités qui a reconfiguré le monde esclavagiste en un monde de libres », écrit Carolyn Fick. La puissance d'agir des masses se redéploie par de nouvelles luttes sociales où l'enjeu devient la traductibilité politique, sociale et économique de la Révolution contre les formes d'appropriation et d'expropriation qui privent l'expérience post-coloniale de son effectivité concrète et attendue conformément aux promesses révolutionnaires.

Pour celles et ceux qui analysent la société au prisme de la modernité, cette dernière doit elle-même devenir effective. Quel est le rapport entre cette modernité et celle qui aurait été désavouée par Haïti ? Par cette question, nous retrouvons d'une certaine manière les intérêts des travaux de Sibylle Fischer, à travers *Modernity Disavowed. Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution,* qui constituent la toile de notre entretien. D'où le titre de cet entretien « Haïti : désavouer la modernité ». Il est important de signaler d'emblée que la modernité est analysée depuis ses zones d'ombre et un certain angle de vue qui renvoient à la colonie ou son dehors où l'institution de la race et de l'objectivation de l'Autre en font un processus intra-européen et eurocentré. Cela permet de ne pas ignorer l'enchevêtrement de la domination raciale et coloniale avec nos traditions de pensée illustré par le *Second Traité du Gouvernement civil* de Locke.

Comment analyser le rapport entre la Révolution de 1804 et la modernité ? Faut-il en faire une vérification de celle-ci ? L'archéologie des luttes émancipatrices contre le pouvoir colonial et la *colonie* ne traduit pas *ipso facto* l'écho des événements métropolitains qui reconfigurent le monde moderne. Elle nous ramène (aussi ou avant tout ?) vers des pratiques culturelles, spirituelles, religieuses et africaines comme socle de reconfiguration de soi qui animent les stratégies de luttes. La réponse est tranchée : « la Révolution haïtienne n'était pas un événement du monde moderne, mais contre celui-ci. » Une lecture plus attentive révèle qu'il n'est pas contradictoire

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 37 6/18/2020 10:12:28 AM

si l'auteure nous invite en même temps à ne pas exclure les événements de Saint-Domingue de l'histoire révolutionnaire moderne et si cette révolution, de son point de vue, n'est pas « inconcevable avec l'horizon de la modernité ». Car c'est en faisant un miroir critique que nous pouvons comprendre le caractère global des enjeux de ces événements. La lecture comparée entre l'article 1er de la Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen et l'article 3 de la Constitution de 1801 signée par Toussaint Louverture s'inscrit dans cette perspective. Faut-il y voir la nécessité de ne pas confondre modernité et modernité coloniale ?

Les luttes contre l'inégalité raciale, contre « l'esclavage colonial » sont des luttes politiques qui dépassent le rapport colonie/métropole, maître/esclave ou colonisé/colon. Ne sont-elles en réalité (ou en même temps ?) des luttes qui abolissent la race en instituant une exigence égalitaire ? Elles sont en ce sens des luttes émancipatrices dont la reconfiguration au sein de l'État postcolonial haïtien révèle de façon dramatique et tragique la contradiction entre les exigences portées par la Révolution et l'institution de cet État. Sa vertu propre (par sa propre dynamique) – n'est-ce pas en vérité celle de l'État en tant que tel ?– et en étant pris dans une structuration coloniale du monde est de neutraliser « l'impulsion émancipatrice » de cette Révolution toujours en œuvre malgré tout au travers des luttes sociales.

L'entretien réalisé avec l'historienne Alyssa Goldstein Sepinwall qui clôt cette dernière partie est intitulé : « Le nom d'Haïti dans l'Histoire ». Haïti comme symptôme et spectre à la fois, comme nom prometteur de nouvelles utopies et nom d'un échec d'une société. Un nom qui avait osé dire non de manière significative à une configuration globale du monde au point d'avoir été isolé. J'aurais pu l'intituler autrement afin de l'élever à un niveau conceptuel plus problématique et plus substantiellement enrichissant.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 38 6/18/2020 10:12:28 AM

L'auteure inscrit ses travaux contre une certaine image d'Haïti selon ce qu'elle nomme un néocolonialisme universitaire. Cet entretien fait résonner le spectre d'un symptôme, celui de la race comme soubassement des rapports diplomatiques, comme lieu d'enracinement des rapports de domination géopolitiques qui sont discutés dans cet entretien. Si l'histoire des sociétés postcoloniales, post-esclavagistes illustre cette configuration, Haïti semble en incarner l'image emblématique. Il suffit de considérer certains épisodes problématisés ici. C'est ce qui peut être appelé le procès d'effacement, lequel constituerait la hantise qui vient oblitérer ou affecter la présence ou le nom même d'Haïti dans l'Histoire. Ce nom ne transite pas de la même manière dans les espaces marqués par la colonialité. La place de l'histoire de la Révolution haïtienne n'est pas pensée de la même manière selon que l'on soit en France, aux États-Unis ou en Angleterre.

Le titre de cet entretien traduit bien l'écho des travaux de l'historienne sur l'Histoire coloniale, sur l'Histoire d'Haïti au regard de laquelle elle fait apparaître les zones d'ombre de la modernité, la tension entre l'universel et le particulier. Haïti est l'un des noms de révélation de cette tension dans sa radicalité polémique. La tension entre la mémoire de la colonie et celle des droits de l'Homme, entre et la civilité républicaine et la violence coloniale en constitue le nœud. Contrairement à ce que nous pourrions tenter de croire, cette tension n'est pas une exception qui affecte notre conception de la modernité. Elle lui serait constitutive dans son rapport avec son dehors : espaces vers lesquels on ne cesse de refouler le Juif comme sujet altérisé, le Nègre comme sujet pour la colonie au regard de la trame raciale de l'histoire métropolitaine, dehors dans lequel on peut inclure les femmes comme sujet de la maisonnée. Elle est son nom diffus, son autre nom, son nom caché qui devient problématique dès que nous considérons les histoires des différences racialisées, sexualisées et subalternisées. Haïti est

le nom d'un « tord intraitable[20] » pour reprendre la formule de Jean-François Lyotard, nom de « l'existence d'un peuple qui n'est plus[21] » (Vastey) ainsi que celui qui fait « tort[22] » à l'égalité (Jacques Rancière) par sa Révolution.

Les études de Alyssa G. Sepinwall sur l'Abbé Grégoire, sur le siècle des Lumières constituent le moment épistémologique à partir duquel elle compare les revendications des Juifs et celle des gens dits de couleur à Saint-Domingue pendant la Révolution française au nom d'un accès élargi et républicain à la citoyenneté. Les actions d'Abraham Furtado en France et celles de Julien Raimond à Saint-Domingue (malgré leurs limites puisqu'elles ne poussent pas jusqu'au bout la logique de l'interruption du colonial) révèlent l'ineffectivité de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen dans certains espaces au profit de certains corps. Elles révèlent surtout à quel point les voix de l'universalisme révolutionnaire ne parviennent pas à devenir universelles. Mais c'est l'irruption des « esclaves » sur la scène coloniale qui constitue le moment paradigmatique de cette polémique entre l'universel et le singulier.

De manière générale, ce que nous a permis de mettre en évidence cette partie de l'ouvrage est bien une certaine configuration de l'histoire prise dans la trame de la colonialité. Elle nous a révélé à quel point l'écriture de la modernité n'est pas la même selon l'espace de parole que nous prétendons habiter. Le nom d'Haïti, l'histoire coloniale de Saint-Domingue, nous a permis d'y parvenir. Néanmoins, nous aurions pu entreprendre la même démarche à partir d'autres noms sulbalternisés, altérisés, racialisés et *invus* qui ne cessent pour autant de nous donner à voir d'autres formes d'être au monde.

---

20. Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris, Minuit « Critique », 1983, p.18-19

21. Jean Louis Vastey, *Le Système colonial dévoilé, op.cit.,*

22. Jacques Rancière, *Aux bords du politique* [1998], Paris, Gallimard, «Folio essai», 2007.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 40 6/18/2020 10:12:28 AM

Enfin, de manière générale, un des aspects importants à nos yeux non traités dans cet ouvrage, compte tenu de son orientation, est la relation entre Haïti et la République dominicaine. Les tentatives haïtiennes d'unification de l'île (dont l'origine remonte à Toussaint Louverture avant 1804 puis à Dessalines après l'indépendance) qui s'achèvent durant la période de 1850 (reconnaissance de l'indépendance dominicaine par certaines puissances coloniales) et 1859 (fin du régime de Faustin Soulouque)[23] constituent-elles un cas géopolitique classique ? Une unification symbolisée par le drapeau haïtien flottant sur l'île entière a effectivement eu lieu de 1822 à 1844 sans toutefois créer des structures de son enracinement dans les institutions et les pratiques sociales communes.

Les structures de dominations postcoloniales portent toujours la signature de la hantise impériale comme voie d'implantation du capital au profit des anciennes puissances qui avaient partagé, au *nom du nomos de la terr*e, la Caraïbe (l'Espagne, la France, la Grande-Bretagne et les États-Unis). La relation entre la République dominicaine et Haïti ne met en évidence ni un rapport au capital ni l'expression de l'imaginaire colonial de la race. En réalité, il s'agit d'un cas géopolitique atypique où l'interprétation des tentatives de conquête/ d'expansionnisme pour les uns et d'unification d'un même territoire, jadis arbitrairement scindé, et de consolidation de l'indépendance pour les autres, change avec le mouvement de la ligne frontalière.

La République dominicaine avait-elle été aux yeux des gouvernements haïtiens une « terre à prendre » ? Être une terre à prendre définit la position d'un territoire au-delà d'une certaine zone, au-delà de la ligne qui déplace sans cesse les frontières ou qui les nie. Cela le met en situation d'être inclus

23. Sur les enjeux et les contradictions géopolitiques de ces tentatives, voir Jean-Marie Théodat, « État et territoire : la question de la République dominicaine », p. 315-328 in Michel Hector et Laënnec Hurbon (dir.), *Genèse de l'État haïtien (1804-1859)*, Ed. Presses nationales d'Haïti, Port-au-Prince, 2009.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 41 6/18/2020 10:12:28 AM

dans les bornes de la souveraineté d'un État doté des appareils militaires de conquête. C'est le fait d'un territoire qui n'est pas reconnu comme un État à part entière et qui ne cesse d'être à ce titre l'objet des convoitises impériales.

Depuis 1492, le *nomos de la terre* associe toujours race et *imaginaire impérial* dans la Caraïbe, indépendamment des changements liés à la nouvelle forme prise par la structuration géopolitique du monde. Les coups d'État, les occupations militaires, la neutralisation des révoltes prometteuses contre les pouvoirs autoritaires et corrompus, l'armement de certains groupes parasites contre les pouvoirs non-conciliants établis et l'exacerbation des rivalités internes, font partie de l'expression du *nomos de la terre* en *contexte postcolonial*. Haïti ré-institue-t-elle une reconfiguration coloniale du monde lorsque nous lisons ses rapports complexes avec la République dominicaine durant le XIX^{e} siècle ? Ces questions ne nient pas les blessures de l'histoire partagée. Elles nous incitent au contraire à lire les expériences communes de l'île entière où de façon phénoménale le capital et l'imaginaire impérial, contre toute exigence d'auto-affirmation des sociétés, redessinent les territoires. L'imaginaire de la race ne façonne pas ou ne structure pas de la même manière la rencontre entre capital et l'empire des deux côtés de la frontière sans pour autant que les visées géopolitiques soient différentes.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 42 6/18/2020 10:12:28 AM

Première partie
L'écriture de l'histoire post-coloniale

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 43 6/18/2020 10:12:28 AM

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 44 6/18/2020 10:12:28 AM

Chapitre 1

Histoire et silence selon Michel-Rolph Trouillot : la question de l'*invu*

Schallum Pierre
Université Laval

Le silence est, après la paysannerie, l'une des thématiques à partir de laquelle on peut lire ou revisiter l'œuvre de Michel-Rolph Trouillot. La problématique est assez importante pour retenir l'attention de l'anthropologue-historien qui a publié, il y a plus de vingt ans, l'essai intitulé *Silencing the Past: Power and the Production of History*[1]. Le présent article aborde la définition du silence et ses liens avec la production du discours dont celui de l'histoire. En ce sens, nous verrons de quelle manière les préoccupations de Trouillot rejoignent les critiques que Louis Sala-Molins a adressées aux Lumières dans son livre *Les misères des Lumières : sous la raison, l'outrage*[2]. Dans

1. Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995.
2. Louis Sala-Molins, *Les Misères des Lumières : sous la raison, l'outrage*, Paris, R. Laffont, 1992. À cela, il faut ajouter cette autre référence du même auteur : Louis Sala-Molins, *Le code noir ou Le calvaire de Canaan*, Paris, Quadrige/PUF, 1988, 2005.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 45 6/18/2020 10:12:28 AM

la dernière partie de cette contribution, le concept de silence sera mis en parallèle avec celui de l'« invu » que nous aurons à définir en prenant appui sur la pensée phénoménologique de Jean-Luc Marion[3].

1. Du Silence

Le silence se définit, selon l'anthropologue Henri-Jacques Stiker, comme l'« absence » ou l'« abolition de toute parole »[4]. L'élaboration de toute forme de discours semble intrinsèquement liée au silence. Les doctorants et doctorantes le savent très bien. Pour terminer une thèse, il faut souvent limiter[5] le champ de sa problématique et donc choisir, de façon éclairée, de ne pas développer certaines thématiques. Cela signifie que pour éviter de dévier de la ligne directrice, il est préférable de ne pas évoquer certains points. Il en est de même pour la mise en forme d'un récit romanesque ou historique. Cette idée confirme ce que Michel-Rolph Trouillot écrit dans *Esclavage et colonialisme : des silences assourdissants*: « Au-delà des règles propres à l'économie narrative, ce que l'exemple extrême du récit nous révèle, c'est que les silences sont nécessaires à toute mise en ordre des faits pour la production d'un sens – explicite ou latent »[6]. Les silences, qu'ils soient absence totale ou partielle de parole, ne sont pas forcément négatifs.

3. Jean-Luc Marion (1946-) est l'une des grandes figures de la phénoménologie française. Il a entre autres publié *Réduction et donation : Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, P.U.F., 1989, *Étant donné : Essai d'une phénoménologie de la donation*, P.U.F., 1997.

4. Henri-Jacques Stiker, « Silence », *Encyclopædia Universalis*, http://www.universalis-edu.com.acces.bibl.ulaval.ca/encyclopedie/silence/, consulté le 23 avril 2014.

5. Même à l'intérieur d'un champ délimité, le risque existe. De plus, c'est très complexe pour l'historien, dans la fabrication de l'histoire, il procède par le processus de sélection. Autrement dit, il isole les matériaux qu'il juge les plus pertinents.

6. Michel-Rolph Trouillot, « Esclavage et colonialisme : des silences assourdissants », *Le Monde des débats*, n° 19, novembre 2000, p. 14.

Ils sont même « nécessaires ». Cependant, certains types de silences peuvent s'avérer problématiques dans la construction d'une pensée. L'histoire comme domaine de recherche et de production de discours en est un exemple.

2. Le silence et la production du discours en histoire

Dans la continuité du livre *Silencing the Past: Power and the Production of History*, l'article *Esclavage et colonialisme : des silences assourdissants* est un écrit extrêmement pertinent pour comprendre les enjeux qui traversent le processus de l'élaboration du discours. S'il est vrai que les silences font partie de la démarche de la production du discours (sens positif), certains sont « assourdissants » (sens négatif) et méritent qu'on s'y attarde. Deux grandes catégories de silence sont ainsi à distinguer. La première est celle qui est nécessaire et inhérente à la formulation d'une pensée. L'histoire n'y échappe pas. « Silences are inherent in history because any singgle event enters history with some of its constituting parts missing »[7]. La seconde catégorie de silence n'est pas neutre. Elle est un choix délibéré consistant à utiliser le discours en vue de délivrer un message. « By silence, I mean an active and transitive process »[8]. Ce silence est très révélateur. Il est forgé dans l'objectif de mettre en valeur une idée au détriment d'une autre. Le choix de se taire vise à réinterpréter les faits dans la perspective d'une certaine idéologie. Trouillot n'hésite pas à citer quelques exemples repérés dans le champ de l'histoire dont celui-ci : « Napoléon perdit à Saint-Domingue plus de soldats qu'à Waterloo et dix-neuf généraux, dont son beau-frère qui commandait l'expédition chargée de rétablir l'esclavage. La campagne infructueuse contre les anciens esclaves, dirigés par Toussaint Louverture puis Jean-Jacques Dessalines, contribua

7. Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past : Power and the Production of History*, *op. cit.*, p. 49.
8. *Ibid.*, p. 48.

à la vente de la Louisiane et à la fin du rêve d'un empire français en Amérique du Nord »[9].

Ces silences, nous dit Trouillot, sont « gênants »[10]. Voilà pourquoi, il part en guerre contre ces derniers. Il propose même une méthode : « Dépister les silences de l'histoire revient donc à cerner les moments de la production historique où l'organisation des faits aide à façonner le sens non seulement dans le récit, mais aussi en amont et en aval de celui-ci »[11]. Pour comprendre le sens d'un récit, il faut questionner les différents moments qui ont participé à son organisation. Autrement dit, le récit étant une fabrication, il faut savoir l'aborder d'un point de vue critique. Trouillot nous enjoint à interroger les moments conduisant à la constitution du discours. Ils sont au nombre de quatre.

Le premier moment est celui : « de la production des sources, quand les traces écrites, orales ou matérielles – du témoignage au relevé de compte et au vestige – se transforment en documents dotés de sens rétroactifs [...]»[12]. La trace renvoie à la mémoire, à ce qui reste d'une expérience ou d'un vécu. Elle fait appel à des éléments sonores et visuels auxquels nous attribuons une signification particulière.

Le deuxième moment de la production de l'histoire est celui, selon Trouillot, « de la production des archives, de l'assemblage des faits, quand les traces sont classées, inventoriées, hiérarchisées en fonction d'une direction du sens à découvrir »[13]. L'archive est une référence fondamentale qui permet de déceler les aspects du discours qui sont mis de côté ou tout simplement passés sous silence. Le moment de la production des archives comprend la classification, l'inventaire et la hiérarchie des

9. Michel-Rolph Trouillot, « Esclavage et colonialisme : des silences assourdissants », *op. cit.*, p. 14.
10. *Ibid.*
11. *Ibid.*
12. *Ibid.*
13. *Ibid.*

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 48 6/18/2020 10:12:28 AM

faits. Il importe, d'une part, d'avoir une connaissance globale des documents constituant un récit et, d'autre part, de savoir précisément les choix opérés dans la fabrication du discours.

Le troisième moment est celui « de la reconstitution des faits et de leur explication dans la production du récit »[14]. Cette dernière phrase de Trouillot est très significative. Renvoyant à l'enquête[15], sens étymologique de l'histoire, elle suggère de faire œuvre de détective. Car il faut s'armer d'outils pertinents qui s'enracinent dans la reconstitution des faits pour traquer ce que Jean-Baptiste Marongiu appelle, à la suite d'Avital Ronell, « les zones d'ombre des grandes théories » de « ces criminels que sont les penseurs »[16]. On comprend que ce troisième moment peut mener aussi à une pratique de la déconstruction.

Le dernier moment que propose Trouillot est celui « de la production du sens final, de la signification rétrospective propre à l'histoire, où le citoyen lecteur – étudiant, téléspectateur, vétéran des dernières guerres ou célébrant des vieux anniversaires – rejoue la narration explicative de l'historien et la fait entrer dans un imaginaire où se confondent à la fois le privé et le public, le vécu et le vrai, la mémoire et l'histoire »[17]. Que faut-il comprendre lorsque Trouillot conseille de « rejoue[r] la narration explicative de l'historien » ? Ce qu'il propose ici, c'est précisément d'envisager la parole historienne comme une construction personnelle et collective rattachée à

14. *Ibid.*

15. « Ἱστορίαι / Historíai », titre de l'œuvre magistrale d'Hérodote, est traduit par « Histoire » ou « enquête », en français. Hérodote, *Histoires*, trad. du grec par P.-H. Larcher, avec des notes de Bochard, Wesseling, Scaliger, Casaubon, Barthélémy, Bellanger, Larcher, Paris, Lefevre et Charpentier 1842.

16. Jean-Baptiste Marongiu, « Avital Ronell : Je ne carbure pas au ressentiment » (entretien avec Avital Ronell), *Philosophie Magazine*, déc. 2009-janv. 2010, n° 35, p. 58.

17. Michel-Rolph Trouillot, « Esclavage et colonialisme : des silences assourdissants », *op. cit.*, p. 14. Les différents moments sont décrits dans Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past : Power and the Production of History*, *op. cit.*, p. 26-30.

un contexte spécifique – étant entendu que l'histoire est toujours immédiate. De cette façon, le citoyen lecteur sera attentif à l'idée selon laquelle l'interprétation de ces historiens obéit souvent à des exigences identitaires. C'est ce dont nous allons traiter dans la prochaine partie.

3. Silence et nation : de l'identité forgée

Les explications de l'historien ou de l'historienne constituent le travail acharné d'un chercheur ou d'une chercheuse qui maîtrise les méthodes de sa discipline pour recueillir les faits, les analyser puis leur donner un sens. Cependant, l'individu-historien n'est pas le seul dans l'élaboration du discours. La nation joue un rôle de premier plan dans le choix des problématiques et le sens qui leur est attribué. Michel-Rolph Trouillot l'affirme ainsi :

> Derrière l'historien de métier, c'est la nation qui se dresse. Si l'histoire est toujours « sous surveillance » (Marc Ferro), la nation est gardienne de son choix. C'est elle que nous retrouvons comme une des constantes les plus solides de ces quatre moments de la production historique. Unité de base dans la production des documents, unité de classement dans la production des documents, unité de classement dans la production des archives, unité d'analyse et une unité de sens dans la production du récit, la nation émerge comme une unité de gestion de l'histoire dans sa signification rétrospective[18].

Le choix d'un sujet et surtout l'orientation que l'individu-historien est capable de lui donner peuvent porter la trace d'une mémoire nationale. De même, le silence peut être la trace d'un héritage national. Le livre *Silencing the past: Power and the*

18. *Ibid.* p. 14-15.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 50 6/18/2020 10:12:28 AM

production of History détaille plusieurs silences[19] dans l'histoire d'Haïti. Le discours élaboré au sujet de Sans-Souci en est une belle illustration. Michel-Rolph Trouillot postule trois faces ou interprétations de Sans-Souci comme s'intitule le deuxième chapitre : « *The three Faces of Sans Souci: Glory and Silences in the Haitian Revolution* »[20].

La première des interprétations décrit Sans-Souci comme le Palais d'Henry Christophe (1767-1820), une œuvre architecturale construite entre 1810 et 1813. *Le manifeste du roi*, une série d'écrits – composés entre autres d'extraits des registres de délibération des Consuls de la République et de réfutation de lettres – probablement rédigés par le Baron de Vastey mais portant, à de nombreuses reprises, la signature du roi Henry, utilise l'expression « Palais de Sans-Souci »[21] ou « Palais Royal de Sans-Souci »[22]. Aimé Césaire[23], Alejo Carpentier[24] et beaucoup d'autres écrivains[25] s'y réfèrent dans leurs différents écrits. L'admirable édifice est l'histoire officielle de Sans-Souci. C'est également le récit qui est raconté par les guides, lorsqu'on procède à une visite touristique du Palais, selon Trouillot.

19. Le dernier ouvrage de Jean-Pierre Le Glaunec rappelle à propos de la « bataille de Vertières», « le silence des historiens français sur un épisode pourtant central de l'histoire de France ». Jean-Pierre Le Glaunec, *L'armée indigène : la défaite de Napoléon en Haïti*, préf. L. Trouillot, Montréal, Lux Éditeur, 2014, p. 22-23.

20. Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History*,*op. cit*., p. 31-69.

21. Henry Christophe, *Le manifeste du roi*, Cap-Henry, P. Roux, impr. du Roi, 1814, p. 18 (page N°19). http://archive.org/stream/royaumedhaytiman00hait#page/n19/mode/2up/search/palais+, consulté le 6 février 2015.

22. Henry Christophe, *Le manifeste du roi*, *op. cit*. p. 1 (page n° 260).

23. Aimé Césaire, *La Tragédie du roi Christophe*, Paris, Présence africaine, 1963.

24. Alejo Carpentier, La Habana, *El reino de este mundo*, Editorial Pueblo y Educación, primera reimpresión, 1949, 1981.

25. Joseph Saint-Rémy, *Essai sur Henri-Christophe, général haïtien*, Paris, Félix Malteste, 1839.

Le deuxième visage de Sans-Souci, poursuit l'ouvrage *Silencing the past: Power and the production of History*, correspond à un homme, un colonel. Il s'appelle Jean-Baptiste Sans-Souci. Esclave bossale et venant probablement du Congo, il a joué un rôle important dans la Révolution haïtienne. Il était grand stratège comme d'autres chefs militaires congolais. Il était devenu l'un des subalternes d'Henry Christophe. Mais il contesta, avec le temps, les orientations politiques et tactiques de ce dernier. Il a été assassiné près de l'endroit où le Palais a été construit. Près de dix ans après la publication de Trouillot, Laurent Dubois suggère l'une des raisons qui pourrait être à l'origine de cet assassinat commandité par Henry Christophe : « After Christophe made himself king of the north of Saint-Domingue, he built a great palace called Sans-Souci, whose name was probably meant in part to erase the memory of his Congo victim »[26]. Effectivement, du colonel, il en reste peu de traces. Celui qui avait réalisé des prodiges est peu cité quand on aborde l'histoire de Sans-Souci. « Almost every mention of Sans-Souci, the palace, the very resilience of the physical structure itself, effectively silences Sans-Souci, the man, his political goals, his military genius »[27].

La troisième interprétation à laquelle renvoie Sans-Souci est un autre Palais de Sans-Souci, lequel a été construit sur l'ordre de l'empereur prusse Frédéric le Grand. Situé à Postdam, le Palais de Frédéric Le Grand a été érigé entre 1745 et 1747. Trouillot précise : « That palace, a *haut-lieu* of the European Enlightenment, which some observers claim to have been part inspiration for the purpose – and perhaps the architectural design – of Milot, was called Sans- Souci »[28].

26. Laurent Dubois, *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 2004, p. 294.
27. Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, *op. cit.*, p. 48.
28. *Ibid.*, p. 44.

Ces deux derniers discours sur Sans-Souci – lesquels sont peu évoqués – pourraient nous éclairer sur Henry Christophe et une possible origine du Palais. Si aujourd'hui les deux dernières « faces » de Sans-Souci commencent à être connues – il suffit de procéder à une recherche booléenne sur İnternet pour s'en convaincre – il reste un fait que la première « face » est considérée comme la version officielle. Qu'on aille visiter le Palais Sans-Souci ou qu'on se renseigne auprès des gens de la localité, c'est la première version qui est souvent mise en lumière, rapporte Trouillot. Dès lors, on comprend pourquoi dans *Silencing the past: Power and the production of History*, celui-ci écrit que « The production of traces is always also the creation of silences »[29]. Sans-Souci le prouve amplement.

Il existe d'autres silences dans la production de l'histoire en Haïti, ajoute Trouillot. « J'ai moi-même détaillé les silences dont l'histoire produite en Haïti entoure les conflits qui ont opposé l'élite créole issue de l'armée de Louverture et plusieurs groupes d'anciens esclaves africains plus farouchement opposés à la domination française et au système des plantations »[30]. Jean-Baptiste Sans-Souci fait partie de ces anciens esclaves congolais qui s'opposèrent farouchement à la domination française. Pourtant, ses actes de bravoure ont été très peu décrits par les historiens. C'est donc fort à propos que Trouillot les met en valeur. Mais, le choix de se taire sur certains événements concerne aussi d'autres pays.

Des penseurs indiens soulignent ce genre de silence dans l'histoire de leur pays. Dans *Esclavage et colonialisme : des silences assourdissants*, Trouillot remarque que « Les intellectuels

29. *Ibid.*, p. 29.
30. Michel-Rolph Trouillot, « Esclavage et colonialisme : des silences assourdissants », *op.cit.*, p. 15.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 53 6/18/2020 10:12:28 AM

indiens associés à la revue *Subaltern Studies*[31] ont amplement démontré que l'histoire nationaliste indienne s'est construite en passant sous silence non seulement des faits mais surtout des points de vue qui mettraient en question l'unicité de la nation »[32]. Le silence est donc ici une absence, caractéristique d'un discours « nationaliste ». L'exemple de la production de l'histoire en Inde comme en Haïti ou en France témoigne de la présence de cette absence dans le but de préserver « l'unicité de la nation »[33]. Mais l'histoire n'est pas la seule discipline qui dénote cette absence, la philosophie en fait aussi état. C'est particulièrement le cas lorsqu'on examine la philosophie des Lumières.

31. « Les «Subaltern Studies» désignent à la fois une série d'ouvrages collectifs, publiés entre 1982 et 2004, portant sur l'histoire et la société de l'Asie du Sud (l'Inde et les pays voisins), le collectif de chercheurs qui en a assuré la publication et, plus largement, un mouvement d'idées qui, à partir d'une tentative pour renouveler l'historiographie de l'Inde coloniale, a contribué de façon notable au développement des études «postcoloniales». Il ne s'agit ni d'une doctrine, ni d'une école, mais plutôt d'un courant de pensée qui, à partir d'un noyau d'une dizaine de chercheurs réunis autour de la figure de l'historien Ranajit Guha, a rassemblé certains des plus brillants intellectuels indiens, à la fois en Inde même et en diaspora ». Claude Markovits, « Subaltern Studies », *Encyclopædia Universalis*, http://www.universalis.fr/encyclopedie/subaltern-studies/, consulté le 7 février 2015.

32. Michel-Rolph Trouillot, « Esclavage et colonialisme : des silences assourdissants », *op. cit.*, p. 15.

33. Un exemple pertinent de silence pour préserver « l'unicité de la nation » concerne la relation historique d'ordre impérialiste entre Haïti et la République dominicaine. Les historiens haïtiens ont du mal à travailler sur l'Occupation haïtienne en République dominicaine pendant la période de Boyer (1822-1844) puisque cela pourrait remettre en question les éléments qui ont trait à la construction de la nation haïtienne comme peuple rebelle et anti-impérialiste.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 54 6/18/2020 10:12:28 AM

4. Le silence et Les Lumières

La philosophie des Lumières du XVIII[e] siècle se veut une remise en question de l'obscurantisme au niveau de la pensée. Elle est fondée sur la raison et la capacité du sujet à questionner et à choisir[34] en dehors des préceptes fixés par la religion et par l'État. Les philosophes suivants sont considérés comme faisant partie des Lumières : Condorcet, Condillac, Diderot, D'Alembert, Rousseau, Voltaire, Kant, Hume, Spinoza[35], etc. Ils prônent ce que Todorov appelle « l'autonomie », « la finalité humaine » et « l'universalité »[36]. Bien que la pensée des Lumières provienne de l'Europe, l'idée de la liberté qu'elle défend serait applicable partout. Or, s'agit-il véritablement

34. « Qu'est-ce que les Lumières ? En décembre 1784, Emmanuel Kant répond à cette question, posée en janvier 1783 par le pasteur Zöllner dans la *Berlinische Monatsschrift*. Alors que tous les grands noms des Lumières françaises ont disparu, Kant fait comme si, oubliant les antagonismes et les fractures, il était devenu possible de proposer une vue d'ensemble, d'atteindre une sorte d'épistémê des Lumières elles-mêmes. Il ne cite aucun nom, aucune œuvre. Son propos ne relève pas de l'histoire littéraire, ni même réellement de l'histoire. Prenant appui sur le contemporain, il se veut intemporel parce qu'à la recherche de fondements. Les Lumières représenteraient donc une autonomie de pensée, un idéal vers lequel tendre, déjà partiellement atteint, mais sans cesse menacé, renié pour céder à la soumission de l'esprit et à l'aliénation de la raison. À partir de *Qu'est-ce que les Lumières* ?, on peut penser celles-ci comme la conquête d'une attitude intellectuelle plus qu'un ensemble de valeurs, de textes et d'analyses, voire d'engagements concrets ». Jean Marie Goulemot, « Lumières », *Encyclopædia Universalis*, http://www.universalis-edu.com.acces.bibl.ulaval.ca/encyclopedie/lumieres/, consulté le 7 février 2015.

35. Le lecteur ou la lectrice pourra se référer à l'ouvrage de Jonathan İ. İsraël pour une compréhension plus complète des Lumières. Jonathan İ. İsraël, *Les Lumières Radicales : la philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, Paris, Amsterdam, 2005.

36. Tzvetan Todorov, *L'esprit des Lumières*, http://expositions.bnf.fr/lumieres/arret/02.htm, consulté le 22 avril 2014.

d'universalité[37] quand on sait que la réalité de Saint-Domingue est passée sous silence ? Louis Sala-Molins n'y va pas par quatre chemins. Aussi dit-il :

> « Prenez les systèmes des Lumières, installés sur la revendication de la liberté, sur une haute conception de la citoyenneté. Mettez un Noir dedans, les systèmes ne tiennent plus, ils sautent. Plus rien n'a de sens. Le fait qu'il y ait une inadéquation totale entre l'existence massive du Noir esclave, le point le plus élevé du système esclavagiste dans toute sa durée historique d'une part, et le sommet de la pensée des Lumières d'autre part et que cela n'ait pas dérangé le moins du monde Rousseau, ou Kant, très bien renseignés l'un et l'autre, comme les autres, cela pose un problème qui n'est pas sur le coup cognitif ni joliment esthétique, mais fondamentalement philosophique »[38].

Voilà pourquoi, Louis Sala-Molins suggère une autre méthode de lecture des Lumières. Pour les lire, il faut avoir « le code noir sous la main », propose-t-il, dans son livre *Les Misères des Lumières : sous la raison, l'outrage*. Lorsque Kant mentionne le concept d'« universalité », il se réfère à un contexte européen,

37. La conception de l'universel dont il est question ici doit se rapprocher de celle d'Aimé Césaire. « Ma conception de l'universel est celle d'un universel riche de tout le particulier, riche de tous les particuliers, approfondissement et coexistence de tous les particuliers ». Aimé Césaire, « Lettre à Maurice Thorez » dans Aimé Césaire et Malcom X, *Black Revolution*, préf. F. Durpaire, Paris, Demopolis, 2010, p. 41-42. Édouard Glissant utilise le concept « tout-monde » en lieu et place d'universel. « J'appelle Tout-Monde notre univers tel qu'il change et perdure en échangeant et, en même temps, la «vision» que nous en avons. La totalité-monde dans sa diversité physique et dans les représentations qu'elle nous inspire : que nous ne saurions plus chanter, dire ni travailler à souffrance à partir de notre seul lieu, sans plonger à l'imaginaire de cette totalité ». Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde* : *Poétique IV*, Paris, Gallimard, 1997, p. 176.

38. Louis Sala-Molins, « Les Antilles entre passé et présent : entretien avec le professeur Louis Sala-Molins », entretien réalisé par Fritz Calixte, James Darbouze et Schallum Pierre, *Recherches haïtiano-antillaises*, 2004, p.67.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 56 6/18/2020 10:12:28 AM

ce qui exclut la réalité de l'esclave de Saint-Domingue, par exemple. Il faut, écrit Sala-Molins, « Lire les Lumières en se situant du côté des ténèbres. Des ténèbres qu'elles ne créent pas. Qu'elles ne dissipent pas, parce qu'elles ne les éclairent pas. Pour ne parler que des esclaves noirs ? Pour pouvoir remonter du non-sens absolu jusqu'à la rigueur sensée des meilleurs arguments et pouvoir les mettre à l'épreuve de l'esclave noir »[39].

Par son interrogation du silence dans la production du discours, le travail de Louis Sala-Molins se rapproche de celui de Michel-Rolph Trouillot. Cependant, la proposition de Trouillot se veut un questionnement sur le silence non seulement dans le discours de penseurs ou d'historiens de métier produit en France ou en Europe, les Lumières en particulier, mais aussi dans celui des historiens haïtiens. Comment expliquer cette absence de parole dans le discours des Lumières ? Quelle est l'origine de ce silence dont font montre des historiens de métier souvent sous la dictée de leur nation ? Nous analysons ce point dans la dernière section.

5. Le silence et l'*invu* : du racisme

Dans son essai *A Phenomenology of Visible Invisibility: Racial Portrait of Anonymity*, le philosophe Lewis Gordon constate que le racisme est une forme de déshumanisation. Il est là où l'autre est soi-disant, écrit-il, « a mark of inferior difference »[40]. Ce racisme est aussi une forme d'oppression à l'encontre de celui ou de celle dont on ne reconnaît pas l'humanité. Le Noir ou la Noire devient pathologique. Il ou elle souffre d'une situation phobogène. On l'évite. La conséquence est évidemment la

39. Louis Sala-Molins, *Les Misères des Lumières : sous la raison, l'outrage*, *op. cit*., 1992, p. 17.

40. Lewis Gordon, « A Phenomenology of Visible Invisibility: Racial Portrait of Anonymity » dans *Confluences : Phenomenology and Postmodernity, Environment, Race, Gender: seventeenth annual symposium of the Simon Silverman Phenomenology Center*, Pittsburgh, Daniel J. Martino, 2000, p. 47.

claustrophobie. En ce sens, on arrive à ce que Gordon appelle le Noir invisible.

Cette notion d'invisibilité à propos du Noir est souvent évoquée dans les écrits étatsuniens[41] : que ce soit dans les essais comme ceux de Lewis Gordon ou dans des œuvres romanesques. L'exemple le plus classique dans le roman est celui de Ralph Ellison. Dès le début de son roman *Homme invisible, pour qui chantes-tu?*, il décrit une situation phobogène à laquelle sont confrontés beaucoup de noirs étatsuniens : « Je suis un homme qu'on ne voit pas. [...] Cette invisibilité dont je parle est due à une disposition particulière des yeux des gens que je rencontre. Elle tient à la construction de leurs yeux internes, ces yeux avec lesquels par le truchement de leurs yeux physiques, ils regardent la réalité »[42].

41. La question est aussi posée dans l'œuvre de Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1971.
42. Ralph Ellison, *Homme invisible, pour qui chantes-tu?*, Paris, Grasset, 1969, p. 37.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 58 6/18/2020 10:12:28 AM

Le roman d'Ellison met en exergue deux concepts en lien avec la problématique du racisme : le visible[43] et l'invisible. Alors

43. Les institutions nord-américaines (États-Unis et Canada en particulier) contemporaines ont souvent recours au concept de visible pour décrire certaines minorités. Ainsi, on parlera de « minorité visible ». Quand on postule pour un emploi au Canada ou aux États-Unis, il y a souvent une case intitulée « minorité visible ». Au Canada en particulier, « Les minorités visibles correspondent à la définition que l'on trouve dans la Loi sur l'équité en matière d'emploi. Il s'agit de personnes, autres que les Autochtones, qui ne sont pas de race blanche ou qui n'ont pas la peau blanche. Il s'agit de Chinois, de Sud-Asiatiques, de Noirs, de Philippins, de Latino-Américains, d'Asiatiques du Sud-Est, d'Arabes, d'Asiatiques occidentaux, de Japonais, de Coréens et d'autres minorités visibles et de minorités visibles multiples. Des élèves immigrants incluent les jeunes immigrants de première génération (des jeunes de 15 ans nés à l'étranger) ainsi que les jeunes immigrants de deuxième génération (des jeunes de 15 ans nés au Canada et dont au moins un des parents est immigrant). La majorité des jeunes immigrants des première et deuxième générations étaient membres d'un groupe de minorités visibles (66 % et 52 % respectivement). Les jeunes immigrants de minorities (sic) visibles constituaient 12 % des participants à l'EJET, tandis que les élèves nés au Canada et n'étant pas de minorités visibles en représentaient 75 % ». http://www.statcan.gc.ca/pub/81-004-x/def/4068739-fra.htm, consulté le 7 février 2015. Or, en dépit de cette mesure, selon Doudou Sow, « les immigrants originaires de l'Afrique subsaharienne qui sont souvent hautement qualifiés et plus scolarisés que la moyenne québécoise sont confrontés à des barrières systémiques (non-reconnaissance des diplômes et des compétences professionnelles par les employeurs et les ordres professionnels québécois, discrimination raciale à l'embauche à l'égard de certaines communautés culturelles, etc.) ». Doudou Sow, « La déqualification professionnelle et la précarisation des immigrants travailleurs qualifiés », *Huffington Post*, avril 2014, http://quebec.huffingtonpost.ca/doudou-sow/la-dequalification-professionnelle-et-la-precarisation-des-immigrants-travailleurs-qualifies_b_5774476.html, consulté le 7 février 2015. La complexité du problème exige la mise en place de stratégies adaptées à cette réalité précaire. En ce sens, il aurait peut-être été préférable d'élaborer, avec la participation de ces « minorités », des programmes socioéconomiques et éducatifs qui tiennent compte des différents enjeux (postcoloniaux, éthiques, ethniques et idéologiques) auxquels elles font face plutôt que de donner l'impression qu'on les aide ou qu'on baisse les critères en vue de les favoriser.

que l'expérience afro-étatsunienne semble se rapprocher d'une forme d'invisibilité comme le suggère Gordon, l'expérience haïtienne qui s'enracine dans l'histoire de l'indépendance de l'île s'est érigée sur le principe de la visibilité. Le couple invisible/visible renvoie ici au couple silence/parole. Est dit invisible celui ou celle qui est privé ou privée de voix ou dont la parole n'est pas prise en compte. Est dit visible celui ou celle qui parvient à affirmer son existence et dont la parole retentit.

Or, depuis la période esclavagiste, les nègres et négresses de Saint-Domingue affirment leur appartenance au monde de l'humanité, ce qui a abouti à la proclamation de leur liberté. Nous les appelons des invus. Forgé par Jean-Luc Marion, l'« invu » se rapporte à une forme d'invisibilité, laquelle est passagère. Alors que l'invisible est un état permanent, l'« invu » est cet invisible qui aspire au visible. Il est un désir. « L'invu n'a de cesse que de surgir dans le visible »[44], précise-t-il.

L'« invu » caractérise l'état momentané de quelque chose de non-vu ou plutôt de non-encore-vu. Pour passer de l'étape de l'« invu » au visible, il faut l'intervention consciente d'un individu ou d'une collectivité. L'histoire d'Haïti est marquée par beaucoup d'« invus ». Des personnages comme Toussaint-Louverture et Jean-Jacques Dessalines ont permis de mettre en valeur une humanité qui n'était pas reconnue. Cependant, un « invu » qui devient visible peut redevenir « invu », si on choisit de ne pas en parler. C'est en ce sens que le silence peut se rapprocher de l'« invu » dans la mesure où des événements extraordinaires, du point de vue de l'histoire, peuvent ne pas être mis en lumière.

Ainsi, certains silences, encouragés par le nationalisme, peuvent générer l'« invu ». Cet état momentané d'invisibilité s'associe souvent à la non-reconnaissance de l'humanité de l'autre. C'est donc avec raison que le travail de Trouillot dépiste les silences de l'histoire. En effet, occulter par exemple la

44. Jean-Luc Marion, *La croisée du visible*, Paris, PUF, 1996, p. 51.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 60 6/18/2020 10:12:28 AM

Révolution haïtienne, c'est mettre de côté un événement qui est indispensable pour penser l'humanité dans sa totalité[45]. C'est donc contre l'oubli, celui de la totale humanité, que s'érige la pensée de Trouillot sur le silence.

Nous avons parcouru plusieurs types de silences. Trouillot repère deux grandes catégories : les silences nécessaires à l'élaboration du discours et les silences gênant la compréhension de la complexité du réel. *Silencing the Past: Power and the Production of History* et *Esclavage et colonialisme : des silences assourdissants* touchent en particulier à la seconde catégorie, laquelle n'est pas neutre. Ce type de silence peut être dépisté si le lecteur ou la lectrice procède à l'analyse de la classification, de l'inventaire et de la hiérarchie du sens attribué aux faits en remontant à leur source. Il importe d'identifier ces absences puisque le discours qui en découle se rattache à des enjeux liés à des rapports de force. Voilà pourquoi, Trouillot nous convie à mener notre propre enquête afin de détecter les volontés de toutes les formes de domination qu'une nation pourrait vouloir exercer sur une autre ou qu'une élite pourrait tenter d'exercer sur un peuple, etc.

Si le silence est indispensable pour l'élaboration d'une pensée, il y a des silences dont il faut se méfier voire qu'il faut tout simplement éviter. La production du discours, qu'il soit historique ou philosophique, commande une éthique. Il s'agira dorénavant de définir les termes de celle-ci, en dehors de toute forme de domination.

45. Le concept de totalité est utilisé ici à la place d'universalité.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 62 6/18/2020 10:12:28 AM

Chapitre 2

Au-delà du silence : la monarchie d'Henry Christophe (1811-1820) vue d'Europe[1]

Friedemann Pestel
Université de Fribourg/Allemagne

Les trois régimes monarchiques qui se sont succédé en Haïti au XIX[e] siècle n'ont guère suscité le même intérêt des historiens que la période révolutionnaire. L'essor actuel que connaissent les études haïtiennes dépasse assez rarement la ligne de partage de 1804. Les deux empires de Jean-Jacques Dessalines (1805-1806) et de Faustin Soulouque (1849-1859), mais surtout le royaume d'Henry Christophe (1811-1820), semblent avoir déçu les promesses émancipatrices et universalistes de « l'idée de 1804 »[2]. Si l'historiographie depuis les années 1980 a puissamment souligné l'importance de la Révolution haïtienne dans l'« âge des révolutions », des

1. Ce texte a beaucoup profité des commentaires d'Anna Karla et de Gilles Dazord ainsi que des suggestions du rapporteur du comité de lecture.
2. Nick Nesbitt, *Universal Emancipation. The Haitian Revolution and the Radical Enlightenment,* Charlottesville, University of Virginia Press, 2008, p. 41-80.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 63 6/18/2020 10:12:28 AM

contributions récentes mettent en perspective les régimes de la première moitié du XIX[e] siècle haïtien et la longue durée de l'époque postrévolutionnaire et postcoloniale[3]. Elles s'attachent notamment à comprendre les liens complexes et ambivalents entre souveraineté nationale, organisation du pouvoir et participation politique, ainsi qu'appartenance ethnique et ordre social, dans un monde généralement hostile à l'indépendance[4].

Du point de vue de la position internationale, c'est surtout la république d'Alexandre Pétion et de son successeur Jean-Pierre Boyer qui, en conséquence de la reconnaissance de l'indépendance par la France en 1825, semble avoir affermi le statut du second État indépendant du « Nouveau Monde » et

3. Chris Bongie, « Preface : Baron de Vastey and Post/Revolutionary Haiti », dans Jean-Louis Vastey, *The Colonial System Unveiled*, éd. Chris Bongie, Liverpool, Liverpool University Press, 2014, p. 1-10 ; Laurent Dubois, « Thinking Haiti's Nineteenth Century », *Small Axe,* 2014, n° 18, p. 72-79 ; Alyssa Goldstein Sepinwall, « Independent Haiti in a Hostile World. Haiti in the Nineteenth Century », dans idem (dir.), *Haitian History. New Perspectives*, New York, Routledge, 2012, p. 103-122.

4. Pour le règne d'Henry Christophe, voir les contributions classiques d'Hubert Cole, *Christophe, King of Haiti*, Londres, Eyre & Spottiswood, 1967 ; Hénock Trouillot, « Le gouvernement du Roi Henri Christophe », *Revue de la Société haïtienne d'histoire, de géographie et de géologie,* 1972, n° 35, p. 1-170 ; David Nicholls, *From Dessalines to Duvalier. Race, Colour and National Independance in Haiti,* Cambridge, Cambridge University Press, 1979. Une importante réévaluation de la voie monarchique dans la genèse de l'État-nation est proposée par Michel Hector, « Une autre voie de construction de l'État-nation : l'expérience christophienne (1806–1820) », dans idem/Laënnec Hurbon (dir.), *Genèse de l'État haïtien, 1804-1859,* Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2009, p. 243-272. Pour une vue d'ensemble des régimes d'Henry Christophe et de Pétion, voir Laurent Dubois, *Haiti. The Aftershocks of History,* New York, Metropolitan Books, 2012, p. 52-88; Kate Hodgson, « ‹ Internal Harmony, Peace to the Outside World ›: Imagining Community in Nineteenth-Century Haiti », *Paragraph,* 2014, n° 37, p. 178-192.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 64 6/18/2020 10:12:28 AM

du premier État post-esclavagiste[5]. En revanche, son régime rival, la monarchie d'Henry Christophe, longtemps représentée comme régime tyrannique ou bien comme État d'opérette, s'intègre difficilement dans une mémoire positive à la fois de l'héritage révolutionnaire et de la stabilisation internationale d'Haïti. Une réévaluation historiographique de l'ambition monarchique de transformer Haïti « dans une génération en une nation progressive et moderne »[6], reste sur l'agenda du renouvellement historiographique en cours. Il s'agit de comprendre, d'une part, comment la monarchie sert à consolider un ordre économique et social dans lequel l'inégalité persiste[7], et, d'autre part, d'intégrer le choix de la monarchie en Haïti au contexte des différentes voies monarchiques tant en Europe qu'aux Amériques.

Pour commencer, il convient donc de relativiser la « mégalomanie » ou l'« anomalie » du règne du « premier monarque couronné du Nouveau Monde », selon sa titulature[8]. De telles représentations ne sont pas sans rappeler les commentaires du baron de Vastey, l'écrivain-phare d'Henry Christophe, sur les réactions du public français à la lecture des écrits haïtiens

5. Jean-François Brière, *Haïti et la France, 1804-1848 : le rêve brisé*, Paris, Karthala, 2008 ; Robert Stein, « From Saint-Domingue to Haiti, 1804-1825 », *Journal of Caribbean History,* 1984, n° 19, p. 189-226 ; David Nicholls, « Race, couleur et indépendance en Haïti (1804–1825) », *Revue d'histoire moderne et contemporaine,* 1978, n° 25, p. 177-212.

6. Karen Racine, « Britannia's Bold Brother : British Cultural Influence in Haiti during the Reign of Henry Christophe (1811-1820) », *Journal of Caribbean History,* 1999, n° 33, p. 125-145, ici p. 126 : « Christophe fully expected that he could transform Haiti into a progressive, modern nation within a generation by establishing a strong central authority and the rule of law under a modern constitution ».

7. Cf. M. Hector, « Une autre voie », *op. cit.*

8. Clive Cheesman/Jonathan Williams, *Rebels, Pretenders & Impostors*, Londres, British Museum 2000, p. 116 ; Chris Bongie, *Friends and Enemies. The Scribal Politics of Post/Colonial Literature*, Liverpool, Liverpool University Press 2008, p. 25.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 65 6/18/2020 10:12:29 AM

des années 1810 : « Un Roi noir à St-Domingue ! La couronne sur la tête d'un Noir ! Voilà ce que les publicistes français, les journalistes, les faiseurs de Systèmes de Colonisation ne peuvent digérer ; on dirait à les entendre, qu'un Roi noir est un phénomène, qu'on n'a jamais vu dans le monde[9] ! » Toutefois, dans le monde atlantique des années 1810, la préférence pour la monarchie est peu exceptionnelle. C'est plutôt la partie républicaine d'Haïti qui, avec les États-Unis, fait exception à une topographie politique encore très largement monarchique. Le projet politique d'Henry Christophe doit être évalué dans son orientation vers les puissances européennes pour réclamer une place d'Haïti dans le concert des monarchies légitimes issues du Congrès de Vienne.

Si la réception aux États-Unis, étudiée par Marlene Daut et Peter Wirzbicki, permet déjà de souligner que le royaume du Nord est loin d'avoir généralement mauvaise presse[10], cet article aborde les réceptions française, britannique et allemande des années 1810 et 1820 pour démontrer les différentes fonctions du regard porté sur Haïti dans les discours politiques-historiographiques dans l'Europe postrévolutionnaire. Deux problématiques sont au cœur de cette analyse comparatiste : dans quelle mesure, le système monarchique, a-t-il facilité aux contemporains européens la légitimation de l'indépendance haïtienne ? Quels autres conflits d'un espace atlantique marqué par les révolutions et les guerres se reflètent-ils dans le débat sur l'Haïti du Nord ? Une telle perspective croisée sur les savoirs et attentes des contemporains européens cherche à se défaire

9. Jean-Louis Vastey, *Réflexions Politiques sur Quelques Ouvrages et Journaux Français, Concernant Hayti*, Sans-Souci, Imprimerie royale, 1817, p. 17.
10. Marlene L. Daut, "The 'Alpha and Omega' of Haitian Literature : Baron de Vastey and the U.S. Audience of Haitian Political Writing", *Comparative Literature,* 2012, n° 64, p. 49-72 ; Peter Wirzbicki, "'The Light of Knowledge Follows the Impulse of Revolutions': Prince Saunders, Baron de Vastey and the Haitian Influence on Antebellum Black Ideas of Elevation and Education", *Slavery and Abolition,* 2015, n° 36, p. 275-297.

de « l'esprit de clocher »[11] qui – selon Philippe Girard – marque toujours l'historiographie. Il s'agit donc à la fois de dépasser un regard eurocentrique vers une périphérie postcoloniale, et d'éviter la contre-narration bipolaire d'un universalisme radical haïtien qui serait opposé au caractère réactionnaire de la Restauration en Europe.

En revanche, la question se pose de savoir comment les sociétés européennes profondément marquées elles-mêmes par les guerres de révolution et l'hégémonie napoléonienne s'approprient un régime qui, à la Restauration, fait face aux tentatives françaises de regagner l'ancien « Saint-Domingue » et de réintroduire sous une forme plus ou moins ouverte l'esclavage colonial. C'est dans ce contexte d'une attention européenne pour Haïti que se place la production importante de pamphlets écrits par les « scribes »[12] d'Henry Christophe. En échangeant l'épée contre la plume[13] et en mettant en avant le prestige du royalisme, les hauts fonctionnaires entreprennent une véritable offensive de propagande, destinée à mobiliser un public européen en faveur de l'indépendance nationale[14]. Souvent considérées comme précurseurs des mouvements intellectuels anticoloniaux du XX^{e} siècle[15], il faudrait, en premier

11. Philippe R. Girard, « The Haitian Revolution, History's New Frontier: State of the Scholarship and Archival Sources », *Slavery and Abolition,* 2013, n^{o} 34, p. 485-507, ici p. 486.

12. Cf. Deborah Jenson, *Beyond the Slave Narrative. Politics, Sex, and Manuscripts in the Haitian Revolution*, Liverpool, Liverpool University Press, 2011.

13. Voir à cet égard l'écusson du baron de Vastey, certainement le plus connu des propagandistes d'Henry Christophe, qui présente une épée et une plume croisées ; Clive Cheesman (dir.), *The Armorial of Haiti*, Londres, College of Arms, 2007, p. 169.

14. Voir Henry Christophe à Thomas Clarkson, Sans-Souci, 5 février 1816, The British Library Londres (BL), Add. Mss. 41266, fol. 12'.

15. Nick Nesbitt, *Caribbean Critique. Antillean Critical Theory from Toussaint to Glissant*, Liverpool, Liverpool University Press, 2013 ; Bongie, « Preface », *op. cit.*, p. 5.

lieu, lire ces revendications postcoloniales dans les implications postrévolutionnaires de leur époque.

Sur un plan conceptuel, voire épistémologique, le chassé-croisé entre le royaume d'Haïti et les contemporains européens apporte des éléments susceptibles de nuancer la thèse, formulée par Michel-Rolph Trouillot, du *silencing* de l'histoire haïtienne en ce qui concerne les deux premières décennies après l'indépendance. Dans sa contribution fondamentale au renouveau historiographique de la Révolution haïtienne, Trouillot dévoile énergiquement l'« amnésie atlantique » qui a largement marqué les débats autour du bicentenaire de la Révolution française et bien au-delà[16]. Entretemps, la distinction introduite par Trouillot entre le *silencing* des contemporains de la révolution « impensable » des esclaves et le *silencing* des historiens a stimulé des réévaluations importantes. Si le *silencing* historiographique n'est plus à l'ordre du jour, notamment grâce à l'ouvrage de Trouillot lui-même, les contributions d'Ada Ferrer, de Susan Buck-Morss, Jeremy Popkin, Raphael Hörmann,

16. Cf. Alyssa Goldstein Sepinwall, « Atlantic Amnesia ? French Historians, the Haitian Revolution, and the 2004-2006 CAPES Exam », *Proceedings of the Western Society for French History,* 2006, n° 34, p. 300-314; Michel-Rolph Trouillot, « *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Boston, Beacon, 1995. La réception du livre de Trouillot est retracée par Alyssa Goldstein Sepinwall, « Still Unthinkable? The Haitian Revolution and the Reception of Michel-Rolph Trouillot's *Silencing the Past* », *The Journal of Haitian Studies,* 2013, n° 19, p. 75-103.

Gesine Müller ou Alejandro Gómez[17] ont clairement démontré qu'au moins une partie des contemporains dans l'espace atlantique hispano-français, anglophone et aussi germanophone « savaient »[18] ce qui se passait de radicalement novateur à Saint-Domingue autour de 1800. Comme Sibylle Fischer l'a souligné, il faudrait désormais faire plus attention aux savoirs concrets des acteurs historiques, et s'interroger aussi sur le vocabulaire d'analyse dont disposent les chercheurs[19].

En renouant avec ces importants travaux sur la première vague d'intérêt pour Saint-Domingue/Haïti pendant la période révolutionnaire, cet article prend en compte l'attention renouvelée dans les années 1810 et 1820, sous les auspices de la pacification postnapoléonienne, des efforts des abolitionnistes, européens comme américains, et de la reconstitution des réseaux de l'économie atlantique. Durant son règne, Henry Christophe n'est *a priori* ni un monarque « silencieux » ni un monarque passé sous silence en Europe. Toutefois, pour

17. Ada Ferrer, « Talk about Haiti. The Archive and the Atlantic's Haitian Revolution », dans Doris L. Garraway (dir.), *Tree of Liberty : Cultural Legacies of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2008, p. 21-40 ; Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti, and Universal History*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2009 ; Jeremy D. Popkin, *Facing Racial Revolution. Eyewitness Accounts of the Haitian Insurrection,* Chicago, University of Chicago Press, 2007 ; Raphael Hörmann, « Thinking the ‹ Unthinkable ›? Representations of the Haitian Revolution in British Discourse, 1791 to 1805 », dans idem/Gesa Mackenthun (dir.), *Human Bondage in the Cultural Contact Zone : Transdisciplinary Perspectives on Slavery and Its Discourses*, Münster et al., Waxmann, 2010, p. 137-170 ; Gesine Müller, *Die koloniale Karibik : Transferprozesse in hispanophonen und frankophonen Literaturen*, Berlin, De Gruyter, 2012 ; Alejandro E. Gómez, *Le spectre de la Révolution noire : l'impact de la révolution haïtienne dans le monde atlantique, 1790-1886,* Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013.

18. Buck-Morss, *Hegel and Haiti*, *op. cit.*, p. 50.

19. Sibylle Fischer, « Unthinkable History? The Haitian Revolution, Historiography, and Modernity on the Periphery », dans Lewis R. Gordon et Jane A. Gordon (dir.), *A Companion to African-American Studies*, Malden, MA, Blackwell Publishing, 2006, p. 360-376.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 69 6/18/2020 10:12:29 AM

réévaluer sa notoriété à l'époque, il faut revenir sur tout un corpus de sources sur la réception européenne en partie connues, mais longtemps peu disponibles et rarement examinées. L'état lacunaire de la recherche n'implique pas dans la même mesure un désintérêt des contemporains. Du côté haïtien, cet article s'appuie sur les textes des « scribes » d'Henry Christophe qui circulaient en Europe et leurs correspondances, notamment avec les abolitionnistes britanniques – les « plus ardents défenseurs »[20] de l'Haïti du Nord en Europe selon le baron de Dupuy. La réception française se reflète surtout dans les propos fortement politisés des anciens colons et les critiques par les rares abolitionnistes français des premières années de la Restauration. Du côté britannique, une documentation remarquable sur la monarchie d'Haïti dans la presse permet de situer l'engagement des abolitionnistes dans une sphère publique plus large. Pour l'Allemagne, le travail fondamental de Karin Schüller a relevé toute une bibliographie d'articles et d'ouvrages sur Haïti au XIX^e^ siècle, qui permet des approfondissements sur Henry Christophe[21].

20. Alexis de Dupuy, *Première lettre du Baron de Dupuy, Secrétaire interprète et Membre du Conseil Privé de Sa Majesté Henry 1^er^, Roi d'Hayti, à M. H. Henry, auteur du Pamphlet intitulé :* Considérations offertes aux Habitans d'Hayti, sur leur situation actuelle et sur le sort présumé qui les attend, Cap Henry, P. Roux, 1814.

21. Karin Schüller, *Die deutsche Rezeption haitianischer Geschichte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhundert : Ein Beitrag zum deutschen Bild vom Schwarzen*, Cologne, Böhlau, 1992. Pour un résumé en français voir idem, « Historiens, journalistes allemands et la Révolution haïtienne, de la fin du XVIII^e^ au début du XX^e^ siècle », *Revue de la Société haïtienne d'histoire, de géographie et de géologie,* 2012, n° 245-248, p. 52-76.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 70 6/18/2020 10:12:29 AM

Le « Pandémonium de Saint-Domingue »[22] : le royaume d'Haïti dans les clivages de la Restauration en France

Si la question de la perception française d'Henry Christophe est certainement la plus évidente parmi les cas européens à considérer, les entrelacements entre le débat public sur Haïti et la politique (néo-)coloniale des premiers cabinets de la Restauration la rendent difficile à saisir. Les conséquences politiques, économiques et sociales de la « perte » de Saint-Domingue pèsent lourdement sur les représentations de la monarchie haïtienne. Cependant, l'ancrage de la question coloniale dans les controverses sur le caractère politique de la Restauration en tant que régime postrévolutionnaire permet aux acteurs de camps politiques divers d'exprimer leurs attitudes vis-à-vis d'Haïti malgré les barrières discursives qu'impose l'impératif de l'oubli de la Révolution dans le discours officiel. Le panorama esquissé dans cette partie s'appuie sur un échantillon de textes publiés, mais doit écarter les projets coloniaux autour du ministère de Colonies[23] ainsi que les traces que l'expérience haïtienne a laissées dans l'historiographie sous la Restauration. Le choix des sources se veut donc, dans ce cadre, plus exemplaire que représentatif afin de considérer des positions différentes.

Pour le lobby colonial, composé pour la plupart d'anciens colons réfugiés en France ou dispersés sur les territoires des autres puissances coloniales ou sur le sol des États-Unis, s'intéresser à l'organisation politique d'Haïti n'a rien d'évident. Pour les plus intransigeants parmi eux, il ne s'agit que de resoumettre les « noirs » ou « nègres » à l'autorité française et à l'ancien régime colonial, voire de les exterminer. Le comte de Bruges, dans *Le Conservateur*, voit dans l'Haïti indépendante

22. F. Mazères, *De l'Utilité des colonies, des causes intérieures de la perte de Saint-Domingue et des moyens d'en recouvrer la possession,* Paris, Renard, 1814, p. 68.

23 Cf. Brière, *Haïti et la France*, *op. cit.*

une deuxième Afrique peuplée d'« êtres rebelles à tout principe de morale, de justice et de liberté »[24]. Comme le but principal du lobby colonial consiste dans la réintroduction de l'esclavage, ou au moins du travail forcé, le rang élevé du « roi fantastique »[25] apparaît négligeable. *Le Défenseur des colonies*, autre organe des ex-colons, insiste sur sa « plus exécrable tyrannie »[26] et le range du côté d'un faux cosmopolitisme attribué aux partisans de l'indépendance haïtienne en France. Le refus catégorique de toute négociation d'égal à égal avec cet « esclave révolté »[27] est symptomatique de la barrière de réception, pour ne rien dire d'une reprise de relations officielles sur une autre base que celle de l'assujettissement pur et simple.

Pour ces « ultra-colons » que le baron de Vastey assimile aux « ultra-royalistes »[28], « Saint-Domingue » fait partie intégrante de la monarchie restaurée sous le drapeau de la dynastie légitime. Parmi les anciens planteurs, c'est un certain Mazères qui se penche sur Henry Christophe en particulier même s'il le prend, dans une première brochure en 1814, pour un « empereur » au lieu d'un « roi » et confond « Haïti » avec « Tahiti »[29]. Mieux renseigné l'année suivante, il le traite de « roi de mélodrame »[30], qui ne peut pas prétendre à l'autorité royale faute de la reconnaissance d'Haïti par les puissances étrangères, et faute d'une autorité gouvernementale qui fasse taire ses rivaux internes. De surcroît, Henry Christophe aurait usurpé son nom d'Henri IV, ce qui le met, selon Mazères, dans

24. Louis André Hyacinthe, comte de Bruges, « Des Antilles », dans *Le Conservateur,* 1819, n° 3, p. 449-459, ici p. 452.
25. Gilbert de Guillermin de Montpinay, *Colonie de Saint-Domingue, ou Appel à la sollicitude du Roi et de la France,* Paris, Delaunay, 1819, p. 29, note.
26. *Le défenseur des colonies*, décembre 1819, n° 1, p. 18.
27. *Ibid.*, janvier 1820, n° 2, p. 51.
28. Jean-Louis Vastey, *Essai sur les causes de la révolution et des guerres civiles d'Hayti,* Sans-Souci, Imprimerie royale, 1819, p. 203.
29. Mazères, *De l'utilité*, *op. cit.*, p. 74.
30. *Idem, Lettre à M. J.-C.-L. Simonde de Sismondi sur les nègres, la civilisation de l'Afrique, Christophe et le comte de Limonade,* Paris, Renard, 1815, p. 36.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 72 6/18/2020 10:12:29 AM

un faux parallélisme avec Louis XVIII. Ironiquement, ce sont les émissaires chargés de la mission diplomatique pour Haïti en 1814 qui se sont référés justement au paternalisme du premier roi Bourbon pour camoufler leur projet de réintroduire autant que possible l'ancien régime colonial[31]. De même, le choix de « Sans Souci » comme nom de la résidence royale serait une imitation mégalomane de Frédéric II de Prusse – une fausse attribution répandue dont Michel-Rolph Trouillot fait 180 ans plus tard un argument puissant pour prouver le caractère « impensable » de la Révolution haïtienne[32]. Tandis que le comte de Limonade, ministre des Affaires étrangères d'Henry Christophe, reproche au gouvernement français son « machiavélisme », Mazères finit par citer Machiavel en résumé de son jugement sur Henry Christophe : « ce règne barbare pue à tout le monde »[33].

Par ce second écrit de 1815, Mazères entre en polémique avec l'historien et économiste Jean Charles Léonard Simonde de Sismondi. L'origine genevoise de ce dernier à l'instar de celle d'autres opposants à la traite des esclaves comme Germaine de Staël et Benjamin Constant, le rend déjà, aux yeux des « ultra-colons », suspect de suivre le sillage révolutionnaire genevois d'un Jean-Jacques Rousseau ou d'un Jacques Necker[34]. Sismondi compte parmi les lecteurs assidus des écrits nord-haïtiens qui arrivent en Europe dès 1814, surtout par la voie

31. *Ibid.*, p. 41 ; Dauxion Lavaysse à Pétion, Kingston/Jamaïque, 6 septembre 1814, dans Jean Baptiste Guislain Wallez, *Précis historique des négociations entre la France et Saint-Domingue ; suivi de pièces justificatives et d'une notice biographique sur le général Boyer, président de la République d'Haïti*, Paris, Ponthieu/Peytieux/Treuttel et Wurtz, 1826, p. 136.

32. Mazères, *Lettre à Sismondi*, *op. cit.*, p. 40 ; M.-R. Trouillot, *Silencing the Past*, *op. cit.*, p. 40-53.

33. « ad ognuno puzza questo barbaro dominio » ; Mazères, *Lettre à Sismondi*, *op. cit.*, p. 55 ; Julien Prévost, comte de Limonade, *Le machiavélisme du cabinet français,* Cap-Henry, P. Roux, 1814.

34. Mazères, *Lettre à Sismondi*, *op. cit.*, p. 51-52 ; L'observateur des colonies, de la marine, de la politique, de la littérature et des arts, 1820, n° 3, p. 76.

de l'Angleterre et à travers le journal *L'Ambigu* de l'émigré Jean-Gabriel Peltier, chargé d'affaires d'Henry Christophe à Londres[35]. Il s'étonne de voir « ce que peut faire cette race d'homme si méprisée », de voir un Haïtien écrire « dans une langue qui n'est pas la sienne, avec une noblesse, une élégance et une précision, qu'on est loin de trouver dans les écrits de ceux qui refusent aux noirs le nom d'homme »[36].

Face au degré de civilisation dont témoignent les brochures haïtiennes, Sismondi va jusqu'à constater que les sujets d'Henry Christophe ont laissé en arrière des régions défavorisées en France telles que la Vendée : « eh bien qu'on les [les paysans de la Vendée, F.P.] suppose séparés pendant vingt ans de toute communication avec les classes supérieures de la société ; avec leurs prêtres, leurs maîtres d'école, les bourgeois des villes et les propriétaires de châteaux ; isolés enfin comme l'ont été les nègres de Saint-Domingue ; peut-on croire qu'ils auraient profité de cette réclusion pour étudier et faire des livres ? »[37]. Le lien que suggère la référence vendéenne entre catholicisme, royalisme et caractère attardé de la population met en colère les ultra-royalistes si bien que le nommé Mazères déclare les écrits comme falsifications « dénué[e]s de toute vérité locale »[38]. Dans ce chassé-croisé haïtiano-franco-genevois, il revient finalement au baron de Vastey d'attester que Sismondi, contrairement à Mazères, a bien lu les textes haïtiens et ainsi affirmé son appartenance au « monde civilisé »[39].

35. Cf. Hélène Maspero-Clerc, *Un journaliste contre-révolutionnaire. Jean-Gabriel Peltier 1760-1825,* Paris, Société des Études Robespierristes, 1973, p. 201-244.

36. Jean Charles Léonard Simonde de Sismondi, *Nouvelles réflexions sur la traite des nègres,* Paris, J.-J. Paschoud, 1814, p. 35-36.

37. *Ibid.*, p. 41.

38. Mazères, *Lettre à Sismondi*, *op. cit.*, p. 48.

39. Jean-Louis Vastey, *Réflexions sur une Lettre de Mazères, ex-Colon français, adressée à M. J. C. L. Simonde de Sismondi, sur les Noirs et les Blancs, la Civilisation de l'Afrique, le Royaume d'Hayti, etc.*, Cap- Henry, P. Roux, 1816, p. 82.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 74 6/18/2020 10:12:29 AM

L'assentiment vis-à-vis du règne d'Henry Christophe en France se réduit principalement à des cercles libéraux modérés et s'explique dans le contexte des clivages politiques. Comme les ultra-royalistes et l'opposition radicale s'accordent pour vouer ce régime aux gémonies, la référence nord-haïtienne permet aux forces modérées de prendre leurs distances avec les forces extrêmes en rejetant à la fois un retour à l'ancien régime colonial et un universalisme républicain qui s'accordent mal avec leur vision constitutionnelle de la Restauration. Il ne faut pas sous-estimer cet aspect pragmatique de l'étonnement vis-à-vis d'Henry Christophe, en le confondant avec de la sympathie à l'égard d'un système politique qui n'est constitutionnel que *de jure*, mais absolu *de facto*. Le jeune doctrinaire Charles de Rémusat est un exemple typique de cette position intermédiaire : « Quel admirable phénomène moral que ces nègres apprenant à la fois à lire, à écrire, à faire de la poudre ! [...] Christophe établissant une monarchie royale et impériale avec un opéra, un grand-cordon, une académie, des gardes du corps, un sénat sans fonctions, un archevêque et des écoles à la Lancaster où l'on apprend concurremment l'anglais et le français [40] ! »

En même temps, Rémusat montre combien les lecteurs européens dépendent de l'auto-image haïtienne que diffusent les écrits disponibles sur le continent. Si, par conséquent, l'Haïti du Nord est parfois plus présente dans les publications françaises que l'Haïti du Sud, c'est aussi l'effet de la notoriété des « scribes » d'Henry Christophe, dont les écrits se répandent en Europe.

La *Revue encyclopédique*, plateforme oppositionnelle et libérale, qui prendra la défense ouverte de l'Haïti réunifiée dans les années 1820, affiche dans ses premiers numéros une

40. Charles de Rémusat à Claire Élisabeth de Rémusat, Paris, 3 juin 1819, dans *Correspondance de M. de Rémusat pendant les premières années de la restauration*, éd. Paul de Rémusat, Vol. 5, Paris, Lévy, 1886, p. 457.

position à peu près impartiale face aux deux régimes[41]. Dans son tableau de la littérature haïtienne de 1819, Antoine Métral, suivant la ligne de Sismondi, insiste sur le degré de civilisation acquis dans les 25 années passées. Il concède que le pouvoir du roi est « arbitraire », mais qu'il reste néanmoins « soumis aux lois », et associe les deux ordres rivaux à un avenir « brillant » pour la production artistique[42]. Vastey, dont il cite de longs extraits, représente pour lui l'écrivain « le plus remarquable par l'étendue de l'intelligence »[43], tant qu'il n'utilise pas sa plume pour calomnier la république.

Il reste douteux qu'un autre collaborateur de la revue ait pu souscrire à cette vue équilibrée. L'abbé Grégoire est certainement la figure de proue et le protagoniste le plus radical des abolitionnistes français qui, à côté des ultra-colons-royalistes et des auteurs libéraux-centristes, portent leur regard sur Haïti[44]. Contrairement à leurs homologues britanniques dont la renommée est à son sommet dans les années 1810, ils se trouvent dans une position marginalisée qui s'explique non seulement par leur hostilité envers la politique coloniale

41. Voir Yves Bénot, « Haïti et la Revue encyclopédique », dans Léon-François Hoffmann/Frauke Gewecke/Ulrich Fleischmann (dir.), *Haïti 1804. Lumières et ténèbres, impact et résonances d'une révolution*, Francfort, Vervuert, 2008, p. 99-112 ; Müller, *Die koloniale Karibik*, *op. cit.*, p. 171-176.
42. Antoine Métral, « De la littérature haïtienne », *Revue encyclopédique*, 1819, tome 1, p. 524-537, ici p. 525 et 1819, tome 3, p. 133-149, ici p. 148.
43. *Revue encyclopédique*, 1820, tome 5, p. 547.
44. Pour Grégoire et Haïti voir Alyssa Goldstein Sepinwall, « Grégoire et Haïti : un héritage compliqué », dans Yves Bénot/Marcel Dorigny (dir.), *Grégoire et la cause des Noirs (1789-1831). Combats et projets*, Paris, Société française d'histoire d'outre-mer, 2000, p. 107-128 ; *idem*, *The Abbé Grégoire and the French Revolution. The Making of Modern Universalism,* Berkeley, University of California Press, 2005, p. 181-198 ; Hans-Jürgen Lüsebrink, « 'Negrophilie' und Paternalismus: Die Beziehungen Henri Grégoire zu Haiti (1790-1831) », dans Reinhard Sander (dir.), *Der Karibische Raum zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Zur Karibischen Literatur, Kultur und Gesellschaft*, Francfort/New York, Peter Lang, 1984, p. 99–108.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 76 6/18/2020 10:12:29 AM

française, mais surtout par leur opposition au système de Restauration[45]. À cause de ses convictions républicaines et démocrates, il est largement considéré comme *persona non grata* sous la Restauration ; son élection à la Chambre des députés en 1819 provoque un véritable scandale.

En Haïti, en revanche, l'ancien membre de la Société des Amis des Noirs jouit d'une grande estime, y compris dans le royaume du Nord, malgré des différences fondamentales dans leurs vues politiques. Au moment où la nouvelle de la chute de Napoléon arrive à Cap-Henry, le comte de Limonade loue Grégoire pour son courage d'avoir publié, déjà en 1808, *De la littérature des nègres* et l'invite à séjourner en Haïti[46]. L'intérêt nord-haïtien est d'abord stratégique et s'inscrit dans les efforts pour obtenir la reconnaissance internationale. Ainsi le confirme quelques années plus tard le baron de Vastey à Thomas Clarkson : Grégoire aurait une opinion erronée sur Henry Christophe, mais des vues justes sur Haïti en général[47]. Néanmoins, les initiatives nord-haïtiennes n'aboutissent pas : l'abbé, contrairement à Clarkson et Wilberforce, refuse toute correspondance avec les scribes royaux[48]. Le régime en place dans la partie du Nord contredit sa vision de l'indépendance haïtienne comme modèle émancipateur à portée universelle : « Cette forme de gouvernement est d'autant plus choquante qu'elle contraste avec les principes disséminés actuellement

45. Charles Humbert Marie de Vincent à Clarkson, Paris, 23 ? 1821, Saint John's College Cambridge (SJCC), Clarkson Papers 6/165. Pour l'abolitionnisme français sous la Restauration, voir Paul Michael Kielstra, *The Politics of Slave Trade Suppression in Britain and France, 1814-48. Diplomacy, Morality and Economics*, New York, St. Martin's Press, 2000 ; Lawrence C. Jennings, *French Anti-Slavery : The Movement for the Abolition of Slavery in France, 1802-1848,* Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

46. Sepinwall, « Grégoire et Haïti », *op. cit.*, p. 112-113 ; Brière, *Haïti et la France*, *op. cit.*, p. 40.

47. Vastey à Thomas Clarkson, Sans-Souci, 29 novembre 1819, BL Add. Mss. 41266, fol. 124.

48. Sepinwall, « Grégoire et Haïti », *op. cit.*, p. 113.

dans les deux hémisphères [sic !] et qui tous les jours se développant avec plus d'énergie, changeront progressivement la face du monde politique[49]. » Cependant, Grégoire est lui-même sceptique quant à cette prophétie progressiste en ce qui concerne l'Europe des années 1810 et 1820 où les anciennes dynasties ont repris leurs trônes. Ainsi compare-t-il l'esclavage colonial aux conditions respectives des serfs, des Juifs, des Irlandais et d'autres groupes défavorisés sur le vieux continent[50]. Il assimile la noblesse « de la peau », que les anciens colons cherchent à réintroduire aux Antilles, à la noblesse « des parchemins » en France[51], et fait même l'apologie de la noblesse christophienne des comtes de Limonade ou ducs de Marmelade tant que persistent en France les privilèges d'un duc de Bouillon[52].

Dans la partie du Sud, républicaine et ouvertement catholique, Grégoire voit en revanche un réservoir de l'héritage révolutionnaire émanant d'Europe, transféré aux Antilles et conservé là-bas pour régénérer les autres nations. Comme Alyssa Goldstein Sepinwall l'a remarqué, cette mise en valeur du foyer révolutionnaire européen sépare Grégoire de la

49. Henri Grégoire, « Observations sur la construction du Nord d'Haïti et sur les opinions qu'on s'est formées en France de ce gouvernement », dans Bénot/Dorigny (dir.), *Grégoire et la cause des Noirs*, *op. cit.*, p. 149-152, ici p. 149.

50. *Cf. idem*, *De la littérature des nègres, ou Recherches sur leurs facultés intellectuelles, leurs qualités morales et leur littérature*, éd. Jean Lessay, Paris, Perrin, 1990, p. 87 ; idem, *De la traite et de l'esclavage des noirs et des blancs ; par un ami des hommes de toutes les couleurs*, Paris, A. Égron, 1815.

51. *Idem*, « Observations », *op. cit.*, p. 152 ; idem, *De la noblesse de la peau ou Du préjugé des blancs contre la couleur des Africains et celle de leurs descendants noirs et sang-mêlé, 1826*, éd. Alain Gresh, Grenoble, J. Million, 2002.

52. Voir Jean Lessay, « Introduction », dans Grégoire, *De la littérature des nègres*, *op. cit.*, p. VII-LXXVII, ici p. LX-LXI. Une remarque pareille est attribuée à Madame de Staël ; cf. Alphonse Mahul, *Annuaire nécrologique, ou Complément annuel et continuation de toutes les biographies ou dictionnaires historiques,* Paris, Ponthieu, 1822, p. 322.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 78 6/18/2020 10:12:29 AM

critique que porte à la Révolution un Vastey, qui voit les puissances coloniales dans un état de dégénération[53]. La préférence républicaine est reprise dans une forme encore plus radicale chez Civique de Gastine, un des critiques les plus acharnés des monarchies d'Europe, si bien qu'il finit ses jours dans l'exil haïtien accordé par Jean-Pierre Boyer[54]. Dans son « Histoire de la République d'Haïti » de 1819, dont le titre est évocateur de sa vision de l'indépendance, Gastine se contente de louer l'« esprit national » du royaume et son « amour pour l'indépendance et la liberté »[55], mais passe entièrement sous silence son système politique, qui aurait pu noircir son idéalisation d'Haïti comme antithèse des régimes despotiques en Europe.

Un autre pamphlet oppositionnel, mais de tendance plus constitutionnelle, paru l'année de la mort d'Henry Christophe, assimile « ce Néron d'Haïti »[56] aux ultra-royalistes français : « les deux n'en font qu'un », annonce le titre. Toutefois, ce parallèle que ni Grégoire ni Gastine n'ont tracé de manière explicite contient deux taches aveugles remarquables pour le discours oppositionnel sur Haïti en France. D'une part, les ultras nient toute sympathie pour le roi haïtien. D'autre part, cette critique de la monarchie haïtienne finit par faire basculer l'idéal de l'Europe révolutionnaire comme berceau de la civilisation en racisme ouvert. L'image du roi caribéen redevient celui du barbare dont il a cherché à se détacher à tout prix : « Quel serait le sort de la patrie, celui de nos femmes, de nos enfans, si jamais ils [les amis de Christophe, F.P.] venaient à pouvoir

53. Cf. Sepinwall, « Grégoire et Haïti », *op. cit.*, p. 109 et 125.
54. *Cf.* Civique de Gastine, *Histoire de la République d'Haïti, ou Saint-Domingue, l'esclavage et les colons,* Paris, Plancher, 1819 ; *idem*, *Lettre au Roi sur l'indépendance de la république d'Haïti et l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises,* Paris, Chez les marchands de nouveautés, 1821.
55. *Idem*, *Histoire*, *op. cit.*, p. 222.
56. Anon., *Christophe et les ultra, ou les deux n'en font qu'un. Matériaux pour l'histoire de Saint-Domingue,* Paris, Librairie politique, 1820, p. 7.

en disposer. Ah ! sauvons-la, cette patrie, sauvons tout ce qui nous est cher »[57].

Si, en résumé, la référence à Henry Christophe est présente dans tous les camps politiques de la Restauration, le *silencing*, la banalisation voire la déshumanisation y restent étroitement associées. Surtout les positions des ultras et de l'opposition radicale convergent dans leur refus de la monarchie haïtienne : les uns pour ramener « Saint-Domingue » dans sa totalité sous l'autorité française, les autres pour faire valoir le modèle républicain-égalitaire qui leur semble en retrait en Europe après 1814.

Henry Christophe et l'intérêt abolitionniste : lectures britanniques

Pour les abolitionnistes britanniques et leurs figures de proue tels Thomas Clarkson, William Wilberforce et Zachary Macaulay[58], la monarchie haïtienne est d'une importance majeure pour la cause abolitionniste en soi. Après la fin de la traite dans l'empire britannique en 1807, le succès d'un régime à la fois post-esclavagiste, monarchique et formellement constitutionnel devient un argument central pour justifier une voie réformatrice et non-violente vers l'émancipation définitive dans les colonies et, à long terme, pour la civilisation des

57. *Ibid.*, p. 15.

58. Tandis que Clarkson et Wilberforce mènent une correspondance directe avec Henry Christophe, Macaulay, qui joue un rôle important comme secrétaire de l'*African Institution,* se charge principalement du recrutement de spécialistes à envoyer en Haïti. Un article de 1818 nomme aussi l'abolitionniste James Stephen comme conseiller d'Henry Christophe ; Blackwood's Edinburgh Magazine, novembre 1818, p. 132. Voir aussi David Geggus, "Haiti and the Abolitionists: Opinion, Propaganda and International Politics in Britain and France, 1804-1838", dans David Richardson (dir.), *Abolition and Its Aftermath. The Historical Context, 1790-1916*, London, Cass, 1985, p. 113-140, ici p. 123-124.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 80 6/18/2020 10:12:29 AM

populations africaines dans leur ensemble[59]. Le champ d'action privilégié pour ce projet civilisateur devient l'éducation. Avec des médecins, des ingénieurs et des peintres envoyés à Cap-Henry et à Sans-Souci, les professeurs britanniques deviennent les passeurs centraux et le relai important entre la cour royale et les abolitionnistes.

Si une Haïti indépendante prouve qu'« une population de nègres ne doit pas forcément être une population d'esclaves »[60], si elle réussit à transformer des Africains asservis politiquement, moralement et religieusement en citoyens exemplaires – laborieux et obéissants –, les abolitionnistes ont une solution réaliste à portée de la main : la prohibition mondiale de la traite et l'émancipation graduelle des esclaves comme scénario pour les colonies britanniques[61]. Leur idéalisation du Nord d'Haïti voile le caractère révolutionnaire de son émancipation en attribuant sa violence aux colons français[62]. Quoique le risque d'une « contagion » pour les colonies voisines ne soit pas totalement

59. Pour l'ensemble des relations anglo-haïtiennes autour de la monarchie du Nord pendant les années 1810 voir Racine, « Britannia's Bold Brother », *op. cit.* ; Geggus, « Haiti and the Abolitionists », *op. cit.* ; *idem*, « L'indépendance d'Haïti et l'opinion britannique », Yves Bénot/Marcel Dorigny (dir.), *Rétablissement de l'esclavage dans les colonies françaises, 1802. Ruptures et continuités de la politique coloniale française, 1800-1830*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2003, p. 149-159. Voir pour le projet global John Barrow, « Past and Present State of Hayti », *The Quarterly Review,* 1819, n° 21, p. 430-460, ici p. 432.

60. *The Liverpool Mercury*, 7 octobre 1814 : « that a population of negroes need not to be a population of slaves ».

61. *Blackwood's Edinburgh Magazine*, novembre 1818, p. 132 ; Karen Racine, « Imported Englishness : Henry Christophe's Educational Programme in Haiti, 1806-1820 », dans Eugenia Roldán Vera/Marcelo Caruso (dir.), *Imported Modernity in Post-Colonial State Formation : The Appropriation of Political, Educational, and Cultural Models in Nineteenth-Century Latin America*, Francfort, Peter Lang, 2007, p. 205-230, ici p. 206.

62. Voir aussi Marlene L. Daut, « Monstrous Testimony : Baron de Vastey and the Politics of Black Memory », dans Vastey, *The Colonial System Unveiled*, *op. cit.*, p. 173-210, ici p. 195.

écarté et continue à inquiéter les planteurs, des représentations négatives d'Henry Christophe apparaissent dorénavant comme pro-esclavagistes au fond[63]. Tôt ou tard, les nouvelles de l'existence de cet État modèle circuleront parmi toutes les populations de couleur autour de l'Atlantique, comme remarque le *New Monthly Magazine*, proche des *Tories* : « Qu'adviendra-t-il [...] quand il ne sera plus possible de dissimuler à l'esclave le plus illettré, dans les colonies les plus éloignées, qu'il existe un empire gouverné par des rois de leur caste, et où des sujets de leur propre couleur soient libres par coutume, privilège et constitution ? »[64] Conscients du fait que cette question occupe particulièrement les *Tories* en majorité au parlement, les abolitionnistes cherchent, dans une première étape, à amener l'allié monarchique d'outre-mer à poursuivre une voie à la fois paternaliste et hiérarchique d'après le modèle britannique. Par conséquent, l'intérêt britannique pour Henry Christophe ne s'attache pas exclusivement à une tendance politique, mais se prête à la fois à des intérêts réformistes et conservateurs.

Du côté haïtien, Henry Christophe et ses collaborateurs, avec en tête le comte de Limonade et le baron de Vastey, comptent sur les abolitionnistes comme porte-voix auprès du gouvernement britannique, en vue de la reconnaissance de l'État haïtien par une première grande puissance européenne. La politique extérieure de l'Angleterre se constitue donc en horizon d'attente pour la politique royale dès son moment

63. *Caledonian Mercury*, 19 octobre 1811 ; *The Liverpool Mercury*, 21 février 1812 ; *Blackwood's Edinburgh Magazine*, novembre 1818, p. 131 ; pour les inquiétudes des planteurs britanniques voir Clarkson à Henry Christophe, 28 juin 1819, dans Earl Leslie Griggs/Clifford H. Prator (éds.), *Henry Christophe, Thomas Clarkson : A Correspondence*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1952, p. 145.

64. *New Monthly Magazine*, février 1820, p. 130 : « What will it be [ ] when it will be no longer possible to conceal from the most illiterate slave in the most remote back settlements, that there exists an empire governed by kings of his own caste, and in which subjects of his own colour are free, by habit, by privilege, by the constitution ? ».

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 82 6/18/2020 10:12:29 AM

fondateur de 1811. À partir du toast porté à la santé de Georges III au banquet du couronnement, que les journaux britanniques reproduisent systématiquement[65], des références au roi et au gouvernement de Londres ne manquent quasiment dans aucun document officiel et ouvrage des années suivantes. De même, on comble les abolitionnistes de louanges dans les écrits publiés, et on entretient soigneusement les correspondances avec eux. De l'autre côté de l'Atlantique, ces références flattent l'orgueil national de l'après-guerre : « L'adresse pleine d'énergie se termine en faisant de la Grande-Bretagne la Libératrice du monde – un titre qu'assurément aucune nation ne peut ni nous disputer, ni partager avec nous[66].»

Cependant, les Haïtiens ne se voient pas dans une relation de simple dépendance envers leurs sympathisants britanniques. Déjà, le *Caledonian Mercury* exprime son étonnement que les efforts dans le système éducatif ne fassent que mettre en relief l'analphabétisme de la paysannerie en Europe[67]. Pour Vastey, les ressources civilisatrices apportées par l'Angleterre à travers les initiatives abolitionnistes ne sont pas de simples actes de bienfaisance, mais s'inscrivent plutôt dans un processus d'échange de savoirs de très longue durée. Selon le leitmotiv qui parcourt ses écrits, les racines culturelles de l'humanité entière reposent essentiellement dans les civilisations anciennes africaines dont les Haïtiens modernes se considèrent comme les héritiers par leur rupture

65. *The Morning Chronicle*, 4 septembre 1811 ; *Hampshire Telegraph and Sussex Chronicle*, 8 septembre 1811 ; *The Examiner*, 8 septembre 1811 ; *The Hull Packet and Original Weekly Commercial, Literary and General Advertiser*, 10 septembre 1811 ; *The Aberdeen Journal*, 11 septembre 1811 ; *The Liverpool Mercury*, 13 septembre 1811 ; *Cobbett's Weekly Political Register*, 21. septembre 1811.

66. *Trewman's Exeter Flying Post or Plymouth and Cornish Advertiser*, 19 janvier 1815 : "The Address, which is full of energy, closes with styling Great Britain the *Liberator of the World* – a title which assuredly no nation can dispute or divide with us".

67. *Caledonian Mercury*, 29 novembre 1817.

avec le colonialisme européen. En renversant l'eurocentrisme traditionnel, Vastey souligne que c'est le colonialisme même qui a involontairement contribué à la dissémination mondiale de lumières d'origine africaine[68]. Historiquement, les puissances coloniales européennes doivent, elles aussi, leur civilisation aux Égyptiens, Phéniciens ou Carthaginois. En renonçant à la « traite des blancs »[69] en faveur de la dispersion de leurs savoirs autour de la Méditerranée, ces civilisations africaines ont pratiqué un colonialisme « bienfaisant » qui apparaît comme véritable antipode du colonialisme moderne. En passant par les Grecs, colonisés les premiers et qui colonisent à leur tour les Romains, Vastey arrive sans difficulté à la colonisation des Gaulois, plus tard avilis par la Révolution française, et des habitants d'Angleterre, dont le degré de civilisation n'est plus contestable à ce début du XIX^{e} siècle :

> Danaïs et Cécrops apportèrent l'agriculture, les lumières et les arts des Égyptiens dans la Grèce. Ces filles du ciel ne firent que séjourner dans ces heureuses contrées ; elles passèrent en Italie, et de là dans les Gaules ; elles habitent maintenant les bords fortunés de la Tamise où elles se fixeront probablement

68. Jean-Louis Vastey, *Le système colonial dévoilé*, Cap-Henry, P. Roux, 1814, p. 19 ; idem, *Réflexions sur une Lettre de Mazères*, *op. cit.*, p. 32-42. Vastey s'oppose ici à la défense économique du colonialisme par Mazères, *De l'utilité*, *op. cit.*, p. 23-24 ; cf. aussi Nicholls, « Race, couleur et indépendance », *op. cit.*, p. 187-190 ; Friedemann Pestel, « ‹ Die Mulatten der Restauration › : Frankreich und die europäische Friedensordnung in der Kritik des postkolonialen Haiti », *Zeitschrift für Weltgeschichte* (2015 : à paraître).

69. Vastey, *Réflexions sur une Lettre de Mazères*, *op. cit.*, p. 34.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 84 6/18/2020 10:12:29 AM

pour longtemps. Peut-être un jour le nord rendra au midi les bienfaits qu'il en a reçus[70].

À partir de cette contre-généalogie du système colonial, Vastey cherche à donner au soutien britannique à Haïti une direction différente de l'intérêt abolitionniste. Dans la longue durée, les abolitionnistes ne commencent qu'à rembourser la dette que l'Europe a contractée envers l'Afrique à une échelle mondiale.

Le point commun des deux narrations civilisatrices britannique et haïtienne repose sur un troisième facteur, qui est l'hostilité commune envers la France. En 1811, quand l'opinion britannique ne s'intéresse guère encore à Haïti, Henry Christophe ne néglige pas d'ajouter à son toast à Georges III le vœu « qu'il oppose un obstacle invincible à l'ambition effrénée de Napoléon »[71]. C'est précisément ce passage du rapport du comte de Limonade, reproduit maintes fois dans la presse britannique, qui marque le début d'un intérêt croissant pour Haïti[72]. En coïncidence avec l'apogée de la guerre antinapoléonienne, le regard du public et des fonctionnaires coloniaux commence à se porter vers ce monarque lointain, qui semble à la fois partager l'hostilité contre l'« esclavagiste » Napoléon au double sens colonial et européen et manifester une anglophilie ouverte. De manière révélatrice, le front com-

70. Idem, *Le système colonial dévoilé*, *op. cit.*, p. 19 ; voir aussi idem, *Notes à M. le baron de V. P. Malouet, Ministre de la Marine et des Colonies, de Sa Majesté Louis XVIII, et ancien Administrateur des Colonies et de la Marine, ex-Colon de Saint-Domingue, etc. en Réfutation du 4e Vol. de son Ouvrage ; intitulé : Collection de Mémoires sur les Colonies, et particulièrement sur Saint-Domingue, etc.*, Cap-Henry, P. Roux, 1814, p. 22.

71. Julien Prévost, comte de Limonade, *Relation des glorieux événements qui ont porté Leurs Majestés Royales sur le Trône d'Hayti, Suivie de l'Histoire du Couronnement et du Sacre du roi Henry Ier, et de la reine Marie-Louise*, Cap-Henry, P. Roux, 1811, p. 168. Les journaux britanniques renforcent cette tournure anti-française en niant à Napoléon sa qualité d'Empereur, tout en soulignant son caractère tyrannique.

72. Cf. aussi Racine, « Britannia's Bold Brother », *op. cit.*, p. 127.

mun contre la France se maintient en principe au-delà de la chute de l'Empereur. La reprise de la traite des esclaves par la France ainsi que les projets de reconquête des anciens colons et du cabinet français de la Première Restauration finissent par stabiliser et resserrer les liens entre la monarchie haïtienne et les sympathisants abolitionnistes britanniques. Plus généralement, la « fièvre haïtienne »[73] devient une véritable mode qui se reflète dans l'opinion publique.

Sous l'effet d'une documentation croissante d'origine haïtienne sur l'ordre politique au Nord, des activités de la famille et de la cour royales, ainsi que du système d'éducation, l'existence du royaume ne passe plus pour une simple « fable », mais plutôt « le spectacle d'un Roi constitutionnel nègre au milieu d'un peuple libre, heureux et loyal [...] démontre un état d'amélioration morale et politique qui ne discréditerait pas une des nations les plus anciennes et les plus civilisées de l'Europe »[74]. Par cette référence à la France, le *Hull Packet* fait allusion à la possibilité qu'elle reconnaisse l'indépendance haïtienne avant que l'Angleterre ne prenne cette initiative. Le procédé inverse, espéré par Henry Christophe, risquerait en revanche, du point de vue britannique, d'ébranler la stabilité de la monarchie restaurée des Bourbons et la place nouvellement acquise de la France dans le concert européen[75]. Le « voisinage excellent »[76] d'Haïti avec les États indépendants et naissants des deux Amériques apparaît dans ce contexte

73. *Ibid.*, p. 130.
74. *The Hull Packet and Original Weekly Commercial, Literary and General Advertiser*, 18 octobre 1814: « how much more interesting must be the spectacle of a negro constitutional King in the midst of a free, happy, and loyal people, [...] displaying a state of moral and political improvement, that would not discredit one of the oldest and most civilised of the nations in Europe. »
75. Voir Clarkson à Henry Christophe, Londres, 26 août 1818, dans Griggs/Prator (éds.), *Henry Christophe*, *op. cit.*, p. 113.
76. *The Examiner*, 15 août 1819.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 86 6/18/2020 10:12:29 AM

comme emblématique du caractère conservateur et défensif de son régime politique[77], au moins au Nord, tout autant que de sa position géostratégique intermédiaire entre les monarchies de l'Ancien et les républiques du Nouveau Monde.

À partir de 1814, le flux d'informations d'Haïti vers l'Angleterre prend des formes plus régulières. C'est dans *L'Ambigu* de Peltier que le public trouve des informations sur Haïti, reprises dans d'autres journaux[78]. Écarté après 1815[79], Peltier est remplacé par des voies de communication plus directes. En premier lieu, les écrits de propagande sont dorénavant envoyés à Londres par des intermédiaires à la Jamaïque, ou encore plus souvent directement aux abolitionnistes qui s'efforcent de les faire circuler en France[80]. Les pamphlets, brochures et journaux servent à la fois comme repères factuels sur le progrès civilisateur et, accompagnés d'instructions, comme manuels de repère pour des initiatives diplomatiques en France, mais aussi auprès du Tsar Alexandre au Congrès d'Aix-la-Chapelle[81]. Cette stratégie s'explique aussi par la volonté affirmée d'Henry Christophe de maintenir la barre des représentations officielles dans des mains haïtiennes, car les abolitionnistes préféreraient écrire eux-mêmes au nom des Haïtiens et ne manquent pas de donner

77. Voir aussi *The Morning Chronicle*, 24 septembre 1819.
78. *The Morning Chronicle*, 26 septembre 1814 ; *Caledonian Mercury*, 29 septembre 1814 ; *The Times*, 12 janvier 1815 ; Thomas Madiou, *Histoire d'Haïti, vol. 4 : De 1807 à 1811*, Port-au-Prince, Deschamps, 1987, p. 120-121.
79. Henry Christophe à William Wilberforce, Sans-Souci, 18 novembre 1816, dans *Blackwood's Edinburgh Magazine*, juin 1821, p. 269.
80. Général Fuller à Bathurst, Kingston, 11 novembre 1814, The National Archives Kew, C.O. 137/140, fol. 262 ; Clarkson à Henry Christophe, 10 juillet 1820, BL Add. Mss. 41266, fol. 178'.
81. Voir Vastey à Clarkson, Sans-Souci, 29 novembre 1819, BL Add. Mss. 41266, fol. 122'-123.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 87 6/18/2020 10:12:29 AM

des conseils pour développer un style diplomatique adapté aux conventions européennes[82].

D'autre part, un public plus large fait connaissance avec la « plume haytienne »[83] de Vastey à travers des comptes rendus dans des journaux et, le plus immédiatement, par le biais de traductions anglaises, préparées en Haïti par les coopérants britanniques et imprimées ensuite à Londres. Ces textes sont présentés au public par les éditeurs comme de rares occasions de se former une opinion sur les facultés intellectuelles d'une population noire, à laquelle la traite d'esclaves a pour des siècles ôté tout moyen de prendre sa propre défense. Le processus de traduction sert lui-même comme instrument de cette réhabilitation : « tout ce qu'ils [les lecteurs, F.P.] trouvent d'appréciable dans les pages qui suivent appartient à l'auteur, tandis que le traducteur seul est responsable de leurs imperfections »[84].

Après quelques années de relations anglo-haïtiennes intenses, Thomas Clarkson, en comparant ses impressions de deux voyages en France faits en 1815 et 1820, présente à Henry Christophe un positif des efforts réciproques : « Vous n'êtes plus le monstre cruel que les ex-colons présentaient. Ce changement heureux a été réalisé par les amis de Votre Majesté qui ont diffusé (à la fois par des livres et dans les conversations) beaucoup de faits relatifs à vos décisions politiques que

82. Voir *Blackwood's Edinburgh Magazine*, novembre 1818, p. 131, repris dans le *Caledonian Mercury*, 3 et 7 décembre 1818 ; Clarkson à Henry Christophe, 10 juillet 1820, BL Add. Mss. 41266, fol. 176'–178.

83. Vastey, *Le système colonial dévoilé*, *op. cit.*, p. 39.

84. *Idem*, *Remarks upon a Letter Addressed by M. Mazères, a French Ex-Colonist, to J.C.L. Simonde de Sismondi, Containing Observations on the Blacks and Whites, the Civilisation of Africa, the Kingdom of Hayti &c.*, Londres, J. Hatchard, 1817, p. 12 : « whatever they find to approve in the following pages belongs to the Author, while the Translator alone is to be held accountable for their blemishes » ; cf. aussi Bongie, *Friends and Enemies*, *op. cit.*, p. 113.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 88 6/18/2020 10:12:29 AM

quasiment tout le monde ignorait avant »[85]. En même temps, la traduction de la première histoire d'Haïti écrite par un Haïtien, libre des « distorsions du préjugé », annonce une nouvelle preuve « que les Haïtiens ne sont pas moins capables d'exceller par la plume que par l'épée »[86].

La préoccupation politique majeure dans cette année 1820 reste la chute du gouvernement centriste d'Élie Decazes en France, porteur pour les abolitionnistes de l'espoir de stimuler des négociations franco-haïtiennes[87]. Pendant que l'inclination du nouveau cabinet, nommé le lendemain de l'assassinat du duc de Berry, pour les ultra-royalistes fait craindre une nouvelle poussée des « ultra-colons », la nouvelle de la mort d'Henry Christophe arrive à Londres. Immédiatement, sa représentation publique bascule : la presse radicale voit dans la « révolution militaire » en Haïti une imitation directe des révolutions libérales simultanées en Europe méridionale. Pour *The Examiner*, l'Espagne, le Portugal, le Royaume des Deux-Siciles, Haïti et les troubles intérieurs en Angleterre font partie d'une même crise de l'ordre public et monarchique[88]. La réputation

85. Clarkson à Henry Christophe, 10 juillet 1820, BL Add. Mss. 41266, fol. 176: « You are now no longer the cruel monster, which the Excolonists had represented you to be. This happy change has been effected by your Majesty's friends, who have circulated (both by means of Books and conversation) many facts relative to your political regulations, of which almost all had been before ignorant. » ; cf. Chris Bongie, « Introduction », dans Vastey, *The Colonial System Unveiled*, *op. cit.*, p. 27-79, ici p. 31.

86. Jean-Louis Vastey, *An Essay on the Causes of the Revolution and Civil Wars of Hayti, Being a Sequel to the Political Remarks upon Certain French Publications and Journals Concerning Hayti*, Exeter, Western Luminary Office, 1823, p. iii : « prove the Haytians to be no less capable of excelling with the pen, than with the sword. » La publication de cette traduction est empêchée par la mort d'Henry Christophe. Ce n'est qu'en 1823 qu'apparaît une édition privée de 100 exemplaires pour « les amis les plus zélés de la cause africaine » ; *ibid.*, p. ix.

87. Clarkson à Jean Frédéric de Turckheim, s.l., 11 mars 1820, SJCC Clarkson Papers 6/160.

88. *The Examiner*, 10 et 24 décembre 1820.

posthume d'Henry Christophe en souffre considérablement. Sa mort violente apparaît comme symptôme du caractère au fond tyrannique et despotique de son règne[89].

Les abolitionnistes sont doublement touchés par ce revirement. D'une part, leur influence directe sur la politique haïtienne est dorénavant coupée. Les relations avec Boyer, président de l'État réunifié, sont troublées soit par une méfiance envers les gens de couleur, soit par la crainte qu'il ne négocie pas un jour avec la France sans intermédiaire[90]. D'autre part, l'abandon des projets éducatifs, le retour des experts britanniques met fin au laboratoire post-esclavagiste ; l'ordre postcolonial ne s'est pas révélé comme postrévolutionnaire dans la même mesure.

À partir de 1823, comme David Geggus l'a montré[91], Haïti reste un argument central pour la nouvelle poussée des abolitionnistes en vue de l'abandon définitif de l'esclavage. Mais la référence à Haïti se fait dans une perspective plus anthropologique, plus généralement dirigée contre l'esclavage colonial en général, que dans l'alliance entre un discours abolitionniste et un discours monarchique et socio-conservateur comme au temps d'Henry Christophe. Dans la presse, le roi mort fait une de ses dernières apparitions dans l'annonce d'un « [m]agnificent West İndian Melo-Drama, entitled *The death of Christophe, King of Hayti* »[92].

89. *İbid.*, 10 décembre 1820 ; *Glasgow Herald*, 22 décembre 1822. Cette tendance est critiquée dans *Blackwood's Edinburgh Magazine*, juin 1821, p. 267.
90. Bongie, « İntroduction », *op. cit.*, p. 39 ; Geggus, « Haiti and the Abolitionists », *op. cit.*, p. 126 ; Barrow, « Past and Present State », *op. cit.*, p. 457.
91. Geggus, « Haiti and the Abolitionists », *op. cit.*, p. 129-136.
92. *The Morning Chronicle*, 30 janvier 1821.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 90 6/18/2020 10:12:29 AM

Une histoire contemporaine de première main : L'Haïti du Nord et ses observateurs allemands

L'Allemagne de l'époque d'Henry Christophe n'est ni un pouvoir colonial ni un État national. Les guerres antinapoléoniennes ont nourri un nationalisme contre une domination française ressentie, surtout dans la Prusse humiliée par la paix de Tilsit, comme équivalent d'un « colonialisme »[93] sans que les guerres dites de « libération » aient rempli les espérances de voir surgir des débris du Saint-Empire germanique ou de la Confédération du Rhin dissoute une Allemagne unifiée. À première vue, la Confédération germanique fondée à l'issue du Congrès de Vienne ne paraît pas la cible privilégiée de la monarchie haïtienne en quête d'alliés européens. Les relations avec les États allemands sont loin d'être comparables aux initiatives haïtiennes en direction de l'Angleterre. Toutefois, c'est la Prusse qui, dans une mesure très limitée, révèle l'intérêt de la politique étrangère d'Henry Christophe. À l'instar de l'Angleterre et de la Russie, elle symbolise le nouvel ordre postnapoléonien

93. À cet égard, sous les auspices du tournant postcolonial, un débat a éclaté dans les quinze dernières années parmi les germanistes allemands sur les reflets d'un anticolonialisme antinapoléonien dans la nouvelle *Les fiançailles de Saint-Domingue* de l'écrivain prussien Heinrich von Kleist. Voir Susanne Zantop, *Kolonialphantasien im vorkolonialen Deutschland (1770-1870)*, Berlin, E. Schmidt, 1999, p. 180-185 ; Wolfgang Struck, « Schwarz –Weiß– Rot, oder : < Lernt des Verräthers Mitleid in Domingo > : < Die Verlobung in St. Domingo > zwischen Befreiungskrieg und Kolonialismus », *Kleist-Jahrbuch* 1999, p. 203-214 ; Paul Michael Lützeler, « Napoleons Kolonialtraum und Kleists < Die Verlobung in St. Domingo >», Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 2000 ; Ruth Klüger, «< Freiheit, die ich meine > : Fremdherrschaft in Kleists < Hermannsschlacht > und < Verlobung in St. Domingo >, dans idem, *Katastrophen. Über deutsche Literatur*, Göttingen, Wallstein, 2009, p. 145-175. Ces contributions remettent en question la position contraire de Herbert Uerlings, « Preußen in Haiti ? Zur interkulturellen Begegnung in Kleists < Verlobung in St. Domingo > », *Kleist-Jahrbuch,* 1991, p. 185-201.

dont, selon la raison d'État haïtienne, le « premier monarque couronné du Nouveau Monde » fait indubitablement partie.

Les contacts « paradiplomatiques », selon Cary Hector, en direction de la Prusse sont établis d'une manière assez indirecte, mais guidés par des considérations à la fois pratiques et stratégiques[94]. En 1817, le gouvernement nord-haïtien charge, par l'intermédiaire du consul prussien à Brême, le graveur et journaliste berlinois Friedrich Wilhelm Gubitz de l'illustration d'une nouvelle édition du *Code Henry*. Suite à cette commande, le baron de Vastey entre en correspondance directe avec Gubitz et envoie des textes dont ce dernier fait circuler des résumés dans son journal95. En revanche, Gubitz fournit des informations sur l'état actuel de la Prusse[96]. L'objectif de l'initiative haïtienne est clairement d'augmenter les sympathies pour la monarchie et de pousser la reconnaissance de l'indépendance par une puissance européenne. Cependant, la « paradiplomatie » semble s'arrêter là car Gubitz, restant sur ses réserves, ne se trouve guère dans la position de jouer le rôle d'n intermédiaire actif des intérêts politiques haïtiens.

Contrairement à ces relations anodines dans leurs effets immédiats, la réception publique des nouvelles de l'Haïti postrévolutionnaire en Allemagne est loin d'être marginale. L'analyse suivante se focalise sur les textes (quasi-)contemporains du règne d'Henry Christophe. Ceux-ci constituent

94. Voir Cary Hector, « Quelques perspectives des rapports 'paradiplomatiques' entre la Prusse de Friedrich Wilhelm III et le Royaume d'Henry Christophe (1811-1820) », *Revue de la Société haïtienne d'histoire, de géographie et de géologie,* 2012, n° 245-248, p. 182-202.

95. Gubitz en publie des extraits dans son autobiographie *Bilder aus Romantik und Biedermeier : Erlebnisse von F. W. Gubitz*, Berlin, Pantheon, 1922, p. 301-304. On pourrait nommer dans ce cadre aussi d'autres commandes haïtiennes en Allemagne, par exemple l'achat de joailleries et de lampes dans les villes hanséatiques ou de nappes à Bielefeld ; cf. *Caledonian Mercury*, 9 septembre 1816 ; *Hampshire Telegraph and Sussex Chronicle*, 20 janvier 1817.

96. C. Hector, « Quelques perspectives », *op. cit.*, p. 189.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 92 6/18/2020 10:12:30 AM

un effet secondaire de l'offensive de propagande lancée par ses « scribes », principalement en direction de la France et de l'Angleterre, mais aussi retentissante en Allemagne[97]. Le débat dans les revues allemandes des années 1810 et 1820 peut être qualifié de seconde vague d'intérêt pour Haïti[98]. Déjà vingt ans avant, les révoltes des esclaves remplissaient les colonnes de quelques journaux, avec en tête la *Minerva* de Johann Wilhelm von Archenholtz – probablement une source de la dialectique du maître et de l'esclave dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Georg Wilhelm Friedrich Hegel –, à laquelle Susan Buck-Morss a consacré son étude pionnière sur le « savoir » de la Révolution haïtienne parmi les contemporains européens[99].

Ce qui distingue le second regard allemand sur Haïti du premier quart du XIX^e^ siècle, c'est la notoriété de textes de première main, notamment ceux de la « plume haytienne » de Vastey, qui remplacent au fur et à mesure les informations transmises par des journaux et des livres français ou anglais des années 1790 et 1800[100]. L'effet sur le discours allemand est remarquable, car les exemples montrent que l'imaginaire et le langage postcoloniaux changent considérablement en prenant leurs distances avec des associations stéréotypées antérieures de comparaison du « nègre » à la « bête », au « monstre », au « cannibale »[101].

C'est seulement après la paix générale que les textes haïtiens commencent à circuler en Allemagne. De manière

97. Sont écartés ici les textes sur les révolutions latino-américaines qui fournissent aussi des informations sur Haïti ; cf. Michael Zeuske, « Die vergessene Revolution : Deutschland und Haiti in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts : Aspekte deutscher Politik und Ökonomie in Westindien », *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas,* 1991, n° 28, p. 285-326, ici p. 295.

98. Cf. aussi *Der Staatsmann : Zeitschrift für Politik und Tagsgeschichte,* 1824, n° 4, p. 261, note.

99. Buck-Morss, *Hegel and Haiti*, *op. cit*.

100. Schüller, *Deutsche Rezeption*, *op. cit.*, p. 83-114.

101. Voir Zantop, *Kolonialphantasien*, *op. cit.*, p. 169.

programmatique, le publiciste Friedrich Buchholz déclare que pendant l'été 1815 les premiers navires haïtiens sont apparus sur les côtes de l'Allemagne en apportant des sources primaires sur l'état de l'île[102]. En réalité, les exemplaires disponibles des textes sont peu nombreux. C'est plutôt l'effet multiplicateur des comptes rendus et des articles historico-politiques sur un marché des journaux en plein essor après 1815/1820 qui sensibilise le public allemand pour Haïti[103]. Par son orientation politique, cet intérêt pour Haïti s'inscrit dans un débat général sur les conséquences des guerres de révolution et de la domination napoléonienne sur l'Allemagne[104]. Le courant conservateur autour d'Adam Müller, Heinrich von Kleist ou Friedrich von Gentz défend une position nationaliste, antifrançaise et antimondialiste en prenant ses distances avec le cosmopolitisme des Lumières.

Le représentant le plus marqué de la position libérale opposée est le publiciste Friedrich Buchholz, à l'époque un des rares experts allemands de l'Amérique, Amérique latine et Caraïbe comprises. En donnant une réponse négative au tournant nationaliste et dans une attitude critique face aux ambitions

102. Friedrich Buchholz, « Nachrichten von dem gesellschaftlichen Zustande auf der Insel St. Domingo, geschöpft aus haytischen Urkunden », *Journal für Deutschland, historisch-politischen Inhalts,* 1816, n° 5, p. 241-288, ici p. 288.
103. Cf. *Göttingische gelehrte Anzeigen,* n° 148, 15 septembre 1817, p. 1473-1474 et n° 85, 27 mai 1820, p. 844 ainsi que *Der Staatsmann : Monatsschrift für Politik und Zeitgeschichte,* 1825, n° 7, p. 319, note ; Zeuske, « Die vergessene Revolution », *op. cit.*, p. 291.
104. Voir pour la suite Iwan-Michelangelo D'Aprile, *Die Erfindung der Zeitgeschichte : Geschichtsschreibung und Journalismus zwischen Aufklärung und Vormärz,* Berlin, Akademie Verlag, 2013, p. 155-188 ; idem, «‹ St. Domingo, die Achse des großen politischen Schwungrades von Europa› : Haiti und die Globalisierung des politischen Diskurses in Preußen um 1800 », dans Reinhard Blänkner (dir.), *Heinrich von Kleists Novelle Die Verlobung in St. Domingo. Literatur und Politik im globalen Kontext um 1800*, Würzburg, Königshausen u. Neumann, 2013, p. 93-105 ; Schüller, *Deutsche Rezeption*, *op. cit.*, p. 181-183 et 203-208.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 94 6/18/2020 10:12:30 AM

hégémoniques de l'Angleterre, Buchholz opère dans ses revues un changement de perspective en replaçant son époque dans un contexte mondial. Selon lui, l'histoire de l'Europe ne peut être comprise sans son « miroir transatlantique »[105]. Haïti suscite son attention comme foyer d'un antagonisme géopolitique et géoéconomique entre l'Angleterre et la France, en lutte pour l'hégémonie sur le marché mondial. La Révolution haïtienne comme point culminant de ce conflit forme la ligne de partage entre le « despotisme maritime » britannique et le « despotisme terrestre »[106] napoléonien dont les répercussions se sont fait d'emblée sentir dans la Prusse de Buchholz. L'indépendance haïtienne, plus encore que l'indépendance américaine, marque pour lui le début de la fin du système colonial. La différence essentielle entre les États-Unis et Haïti repose moins sur le système politique que sur le fait « que les habitants de ceux-là sont des Européens biberonnés au respect de la loi et des mœurs, les habitants de celui-ci en revanche sont des Africains qui, s'étant échappés du joug de l'esclavage, abhorrent toute rêne »[107]. De plus, le progrès de la monarchie d'Henry Christophe ne fait qu'affirmer l'impossibilité de la domination espagnole persistante sur la partie orientale d'Hispaniola[108].

Contrairement aux abolitionnistes britanniques qui, en vue de leur projet de civilisation, soulignent l'anhistoricité d'Haïti,

105. Cité d'après D'Aprile, *Die Erfindung der Zeitgeschichte*, *op. cit.*, p. 160.
106. Cité d'après *idem*, « St. Domingo », *op. cit.*, p. 99-100.
107. Friedrich Buchholz, « Einige Aufschlüsse über die Umwälzung auf Haity oder St. Domingo », *Neue Monatsschrift für Deutschland, historisch-politischen Inhalts,* 1821, n° 4, p. 116-127, ici p. 127 : « Der Unterschied zwischen den nordamerikanischen Freistaaten und dem Negerstaate auf Haity liegt nicht in dem politischen System, wohl aber darin, daß die Bewohner von jenem Europäer sind, welche die Achtung für Gesetz und Sitte mit der Muttermilch eingesogen haben, die Bewohner von diesem hingegen Afrikaner, welche, dem Sklavenjoch entronnen, jeden Zügel verabscheuen. »
108. *Idem*, « Probe haitianischer Geschichtsschreibung », *Neue Monatsschrift für Deutschland, historisch-politischen Inhalts,* 1820, n° 3, p. 182-209, ici p. 209.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 95 6/18/2020 10:12:30 AM

Buchholz met l'accent sur les racines et continuités historiques – entre la population indigène Taino et les Haïtiens modernes ou bien, de manière assez originale, entre l'émancipation des esclaves par la République française en 1794 et les origines de la monarchie d'Henry Christophe. La publication de l'*Essai sur les causes de la révolution et des guerres civiles d'Hayti* de Vastey confirme son hypothèse que la monarchie haïtienne a dorénavant besoin de sa propre école historiographique pour ne pas se perdre dans ses racines historiques multiples[109].

Ce qui distingue Buchholz d'un grand nombre de contemporains qui préfèrent soit dramatiser soit ridiculiser le régime d'Henry Christophe, c'est une approche plus rationnelle envers Haïti. Lui non plus ne voit aucun effet comique dans les appellations du comte de Limonade ou du duc de Marmelade par rapport au duc de Bouillon ou au prince de Poix en France.[110] La noblesse haïtienne lui sert plutôt à désavouer les projets néocoloniaux français : « beaucoup de ceux qui depuis l'année 1811 sont dotés des titres de prince, duc, comte et baron auraient dû rentrer dans l'esclavage si les propositions du gouvernement français avaient été acceptées »[111].

Comparant les périodes révolutionnaires haïtienne et européenne, Buchholz n'y trouve guère d'événement plus « attirant »[112] que l'instauration de la monarchie. À partir des écrits nord-haïtiens, il y constate une accélération historique inouïe du passage de l'état primitif à la civilisation, qui a notamment sauté l'obscurité d'un Moyen Âge : « Ce que l'on peut considérer comme l'émanation de l'esprit humain dans les quinze derniers siècles de notre ère est devenu, en 1811, la

109. *Ibid.*, p. 182.
110. Buchholz, « Nachrichten », *op. cit.*, p. 266.
111. *Ibid.*, p. 287 : « sehr viele von Denen, welche seit dem Jahre 1811 mit Prinzen-, Herzogs-, Grafen- und Baronen-Titeln ausgestattet waren, [hätten] zur Sklaverei zurückkehren müssen, wenn die Anträge der französischen Regierung wären angenommen worden ».
112. Buchholz, « Probe haitianischer Geschichtsschreibung », *op. cit.*, p. 207.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 96 6/18/2020 10:12:30 AM

base de l'État nègre à Saint-Domingue[113]. » Il conclut : « [T]outes les inventions et combinaisons qui n'ont été faites en Europe que très graduellement, sont passées tout d'un coup comme un héritage immense aux habitants d'Haïti, en leur épargnant toutes les souffrances auxquelles ils auraient été exposés autrement[114]. » Les conclusions de Buchholz, en accord avec une autre revue libérale[115], reflètent directement la stratégie déjà évoquée de Vastey, de présenter l'Haïti actuelle comme héritière des anciennes civilisations africaines de l'Antiquité. En direction des abolitionnistes britanniques, cette narration « classique » permet d'invoquer le soutien de l'Angleterre comme cible européenne de ce transfert de lumières et de civilisation. En même temps, elle contrecarre l'engouement « romantique » pour le Moyen Âge, en vogue non seulement en France, mais aussi en Allemagne, et souvent proche des positions conservatrices. Si par sa position historique, l'Haïti du Nord se distingue des monarchies européennes, Buchholz s'oppose à l'interprétation courante selon laquelle la chute d'Henry Christophe se trouve en relation avec les révolutions « libérales » ou « constitutionnelles » dans l'Europe du Sud en 1820/1821, pour constater que la tâche de pacifier l'Haïti

113. Idem, « Nachrichten », *op. cit.*, p. 258 : « Was man also als die Ausgeburt des menschlichen Geistes in den letzten funfzehn Jahrhunderten unserer Zeitrechnung betrachten kann, das wurde im Jahre 1811 die Grundlage des Neger-Staates auf St. Domingo ».

114. *Idem*, « Probe haitianischer Geschichtsschreibung », *op. cit.*, p. 208 : « alle Erfindungen und Combinationen, die in Europa nur sehr allmählig konnten gemacht werden, sind mit Einem Male, gleich einer unermeßlichen Erbschaft, auf die Bewohner Haiti's übergegangen, und haben ihnen alle die Leiden erspart, denen sie sonst ausgesetzt gewesen wären ».

115. Cf. D. Lex, « Die Entwickelung der freien Staaten von Amerika », *Jahrbuch der Geschichte und Staatskunst : Eine Monatsschrift,* 1828, p. 33-54, ici p. 46.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 97 6/18/2020 10:12:30 AM

postcoloniale et divisée a finalement outrepassé les forces du roi[116].

Dans la nouvelle période postrévolutionnaire des années 1820, un autre journaliste allemand, Johann Baptist Pfeilschifter, partage l'enthousiasme pour Henry Christophe. Mais il s'agit ici d'une idéalisation rétrospective au détriment de la république de Boyer. En s'opposant au mondialisme de Buchholz, Pfeilschifter exprime son orientation légitimiste. Pour lui, la France de 1814 a perdu une chance immense pour « les intérêts de la couronne et de l'Europe »[117], en refusant de négocier l'indépendance haïtienne avec Henry Christophe. Après la double expérience de sa chute et la crise européenne de 1820, l'arrangement conclu par la France en 1825 avec Boyer apparaît dans une optique républicaine et révolutionnaire.

İl est évident que les défenseurs allemands les plus déclarés d'Henry Christophe ne sont pas ceux qui se trouvent en relation directe avec les Haïtiens, comme le sceptique Gubitz déjà nommé, ou bien les rares voyageurs allemands en Haïti. Malgré son importance croissante pour l'engagement de compagnies allemandes dans le commerce d'outre-mer[118]. ils sont peu présents sur l'île même, surtout comparés aux Anglais[119]. Parmi les

116. Buchholz, « Einige Aufschlüsse », *op. cit*. À cause du ton pessimiste, Karin Schüller doute que Buchholz soit l'auteur de cet article ; Schüller, *Deutsche Rezeption*, *op. cit.*, p. 207. Pour l'interprétation républicaine des révolutions de 1820 de Karl Venturini voir *ibid.*, p. 215 ; une autre lecture qui relie la chute d'Henry Christophe aux révolutions européennes dans *Allgemeine politische Annalen*, 1821, vol. 1, p. 209.

117. Johann Baptist Pfeilschifter, « Ueber die Ursachen der Revolution und der Bürgerkriege in Hayti : Vom Baron de Vastey », *Der Staatsmann : Monatsschrift für Politik und Zeitgeschichte,* 1825, n° 7, p. 1-66, ici p. 2 ; pour l'orientation politique de Pfeilschifter voir Schüller, *Deutsche Rezeption*, *op. cit.,* p. 208-209.

118. Voir Zeuske, « Die vergessene Revolution », *op. cit*.

119. D'ailleurs, le rôle d'ingénieur et d'architecte allemands dans les grands travaux de fortification reste à explorer ; cf. C. Hector, « Quelques perspectives », *op. cit.*, p. 184 et 200.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 98 6/18/2020 10:12:30 AM

quelques voyageurs compte le vétérinaire Philipp Otto Braun qui, pendant son séjour dans la région du Nord en 1819/1820, construit une grande écurie pour Henry Christophe, sans que les conditions financières offertes par le roi satisfassent assez ses attentes pour qu'il s'y installe durablement, et sans qu'il ait laissé de notices détaillées sur la situation générale en Haïti[120]. Le botaniste Karl Ritter, chargé en 1819 d'une mission naturaliste par l'empereur autrichien François I[er], a publié un récit important de son séjour pendant les derniers mois du règne d'Henry Christophe, le moment de sa chute et l'invasion de Boyer. Son livre, paru seulement en 1836, est fortement influencé par le traitement peu bienveillant que Ritter a reçu de la part du roi pendant sa visite, ainsi que par une anglophobie latente et l'insécurité de la situation pour les étrangers pendant la crise finale du règne. L'image tracée reste donc décidemment négative, d'autant plus qu'il estime que la république de Boyer est plus ouverte envers des visiteurs blancs, et, dans sa logique, par conséquent plus avancée dans les arts et les métiers[121]. De par sa position de témoin oculaire, Ritter ne succombe pas au discours civilisateur de Vastey comme les lecteurs haïtianophiles à distance. Malgré les effets positifs dans le système éducatif, il souligne que la masse de la population paraît loin d'avoir atteint le degré de civilisation que Vastey prône dans ses écrits[122].

La première monographie historique en allemand du libraire Ferdinand Philippi, parue en 1826/1827, immédiatement après la reconnaissance de la République d'Haïti par la France, replace

120. Robin Kiera, *Otto Philipp Braun (1798–1869) : Eine transatlantische Biographie*, Cologne, Weimar, Vienne, Böhlau, 2014, p. 67-72. Voir seulement les lettres écrites à ses parents dans Hans Braun, *Grundlagen zu einer Geschichte der Familie Braun*, Berlin, Hoffmann, 1914, p. 229-235.
121. Karl Ritter, *Naturhistorische Reise nach der westindischen Insel Hayti auf Kosten Sr. Majestät des Kaisers von Oesterreich*, Stuttgart, Hallberg, 1836 ; Schüller, *Deutsche Rezeption*, *op. cit.*,p. 131-136.
122. Ritter, *Naturhistorische Reise*, *op. cit.*, p. 138.

Haïti dans l'antagonisme franco-britannique qui a aussi occupé Buchholz et qui se reflète dans les autres ouvrages. Comme effet des intérêts (néo-)coloniaux divergents, Philippi critique à la fois les laudateurs britanniques et les détracteurs français d'Henry Christophe sans qu'il arrive à offrir à son public une vue nouvelle : « Les Allemands réclament avec raison un tableau plus approfondi, qui, en ce qui concerne Christophe, nécessite une vue plus soigneuse qu'il est permis de l'entreprendre ici[123]. » Son regard s'arrête sur la position « dangereuse » et « non naturelle »[124] du monarque haïtien. Parmi les nouveaux États sud-américains des années 1820, et il y a là une différence avec les années 1810, ce sont les républiques qui l'emportent sur les monarchies tant anciennes que nouvelles – à l'exception du Brésil et du Premier Empire mexicain. Après la reconnaissance de l'indépendance en 1825, le débat sur Haïti dans les revues historico-politiques allemandes s'atténue substantiellement ; le « miroir transatlantique » de l'histoire contemporaine européenne s'aveugle.

Conclusion

Les relations personnelles et textuelles tracées entre la monarchie haïtienne et ses publics européens – français, britannique et allemand – peuvent se résumer dans une double perspective. En premier lieu, Henry Christophe et son entourage réussissent par une « projection à l'extérieur »[125] d'une auto-image positive à réveiller l'attention européenne à la voie monarchique de formation d'un État postcolonial

123. Ferdinand Philippi, *Geschichte des Freistaats von St. Domingo (Hayti)*, 3 vol., Dresde, Hilscher, 1826/27, vol. 2, p. 133 : « Der Deutsche verlangt mit Recht eine gründlichere Darstellung, die aber in Absicht auf Christophe einer sorgfältigeren Sichtung bedarf, als hier anzustellen erlaubt ist. »

124. *Ibid.,* vol, 2. p. 182. Voir aussi Schüller, *Deutsche Rezeption*, *op. cit.*, p. 124-131.

125. Cf. H. Trouillot, « Le gouvernement du Roi Henri Christophe », *op. cit.*, p. 67.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 100 6/18/2020 10:12:30 AM

et post-esclavagiste. Leurs textes, soigneusement conçus et stratégiquement répandus, finissent par trouver des publics qui, en principe, acceptent à la fois l'existence de l'État haïtien en général et l'ordre monarchique dans la partie du Nord en particulier. Comme l'affirme le consul brêmois Delius dans une lettre à Vastey, la présence des écrits haïtiens en Europe contribue « à répandre de la lumière sur tous les événements [sic !] du royaume d'Hayti qui jusqu'ici ont été couverts d'un voile impénétrable »[126].

Ainsi, il existe, en second lieu, pour une période distincte entre la fin des guerres napoléoniennes et la reconnaissance de l'indépendance de la République d'Haïti par la France, un créneau temporel pour un intérêt européen accru. Comme l'illustrent surtout les cas de l'Angleterre et de l'Allemagne, cet intérêt est compatible, mais pas conforme à l'intention originale d'Henry Christophe et de son entourage de désavouer le système colonial et d'accélérer la reconnaissance inconditionnelle d'Haïti.

La comparaison entre les réceptions française, britannique et allemande souligne les fonctionnalisations spécifiques du discours sur l'Haïti du Nord. Les réactions françaises, souvent hostiles et dominées par la question (néo-)coloniale ainsi que le débat sur l'orientation de la Restauration par rapport à la Révolution, prennent le plus clairement les formes du *silencing*. Les voix critiques se trouvent dans les camps politiques opposés. Le lobbyisme colonial de la part des « ultra-colons » à tendance ultra-royaliste et la préférence pour l'Haïti républicaine comme sauve-gardienne de l'héritage émancipateur de la Révolution de la part de l'opposition radicale discréditent l'image civilisatrice du royaume du Nord. En revanche, les plus rares réactions affirmatives démontrent que la stratégie christophienne, qui consiste à combiner une critique de l'esclavage

126. Consul Délius à Vastey, s.l., s.d., dans C. Hector, « Quelques perspectives », *op. cit.*, p. 188.

et le caractère conservateur, mais civilisateur et légitime d'un régime monarchique, représente en même temps un moyen pour contester un *silencing* de l'existence d'Haïti même.

Les commentaires britanniques et allemands, par contre, démontrent le rayonnement international de la branche monarchique de l'indépendance haïtienne parmi les contemporains de l'autre côté de l'Atlantique.

En Angleterre, Haïti est perçue comme une question politique de grande pertinence pour l'empire britannique : d'une part, son existence est emblématique d'un décalage de forces d'outre-mer entre l'Angleterre et la France sans que, pour des raisons proprement européennes, le gouvernement de Londres puisse exercer une pression directe sur les ambitions néocoloniales françaises. D'autre part, l'Haïti du Nord est un champ d'action privilégié des abolitionnistes et de leurs sympathisants, impliquant des échanges et soutiens directs ainsi qu'une médiatisation renforcée dans la presse. Comme l'existence de l'Haïti du Nord se trouve en accord avec des intérêts considérés comme nationaux, il n'est guère étonnant qu'elle se reflète dans des périodiques d'orientations politiques différentes.

Comparée à ce « présentisme » britannique, l'appropriation allemande se joue largement dans la distance spatiale à partir des textes haïtiens, et dans le cadre d'un discours géostratégique inscrit dans l'histoire contemporaine. Comme le montrent les positions politiques de Pfeilschifter ou de Buchholz, Henry Christophe permet des lectures tant conservatrices que libérales en fonction d'une préférence soit pour le « monarque couronné », soit pour le « monarque du Nouveau Monde ». En observant Haïti, les contemporains allemands ne prennent pas vraiment en compte un agenda politique immédiat, mais discutent la position historique de leur époque dans une dimension extra-européenne. Ce qui relie l'Europe et le monde atlantique, c'est l'ancrage dans un passé révolutionnaire et belliqueux. Par rapport à l'expérience napoléonienne, il existe ici un point commun entre les discours haïtien, britannique et

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 102 6/18/2020 10:12:30 AM

allemand, sauf que ce dernier tend à dépolitiser la situation d'Haïti pour chercher à l'historiciser.

Pour l'Haïti du Nord, les relations discursives avec l'Europe sont fondamentales pour légitimer son existence postcoloniale. Pour les publics d'Europe, la réception dépend d'intérêts variables. Dans leur ensemble, ces croisements mettent en relief la dynamique des échanges transatlantiques. Ils se situent dans un ordre postrévolutionnaire – à la fois marqué par une prise de distance avec les ébranlements révolutionnaires et par leur héritage pour le présent. À partir de cette constellation, il se pose un double défi pour l'historiographie sur l'Haïti du premier quart du XIX^e^ siècle. D'une part, il s'agit de ne pas aborder la monarchie d'Henry Christophe par sa chute puisque cette vision finaliste ne correspond ni à la représentation du régime lui-même ni à la perception d'un bon nombre de contemporains en dehors d'Haïti. D'autre part, l'agencement des « scribes » d'Henry Christophe ne peut pas se réduire à la critique anticoloniale qui anticipe le XX^e^ siècle. Une telle interprétation réussit difficilement à intégrer la dimension monarchique de leur profil hybride[127]. C'est par son orientation monarchique que l'Haïti du Nord arrive, dans les années 1810, à briser le silence politique.

127. Cf. aussi Doris L. Garraway, « Empire of Freedom, Kingdom of Civilisation : Henry Christophe, the Baron de Vastey, and the Paradoxes of Universalism in Postrevolutionary Haiti », *Small Axe,* 2012, n° 39, p. 1-21, ici p. 12 ; Daut, « Monstrous Testimony », *op. cit.*, p. 189.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 104 6/18/2020 10:12:30 AM

Chapitre 3

China and the Changing Definition of American Art

Lenore Metrick-Chen
Drake University, USA

Michel-Rolph Trouillot:
"History begins with bodies and artifacts."[1]

The study of material culture is the study of people and the relationships between them expressed through objects. The status of Chinese objects in the United States not only reflects the mindset of museums in defining art but also serves as an indicator of cultural hierarchies within the United States and between the two nations.

Too often, art is considered outside the world of bodies, floating in a more transcendent sphere. Relegating art to a realm outside history and agency serves the purposes of those already in power: creating a culture that seems inevitable, eternal and universal maintains their authority. Trouillot reminds us that such abstractions support theories that have moved away from the political: "too removed from the concrete

1. Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past,* Beacon Press, 1997, p. 29.

circumstances faced by the individuals engaged in the process."[2] Art often is considered to be outside the world of bodies, as if occupying a transcendent sphere. Trouillot reminds us that abstractions such as definitions of art seem unrelated to political realities only because they have become "removed from the concrete circumstances faced by the individuals engaged in the process."[3] Such removal shelters the empowered class by concealing culture's roots in the lived politics of contested engagement.[4] Relegating art to a realm outside history maintains authoritative hierarchies by establishing a culture that seems inevitable, eternal and universal.

Contrary to the supposition of immutable culture, art is not timeless: its materials and definition constantly change.[5] My paper examines three periods between 1840 to 2015 in which the relationship between the United States and China radically altered. For each period, İ consider American culture's valuation of Chinese objects in respect to its estimation of China. İ follow Trouillot in using culture in its restricted sense as: "artistic and intellectual production ultimately sanctioned by power…"[6] By "American culture," therefore İ do not intend a monolithic group, but rather a complex of relationships-- between Chinese immigrants and the white majority, and between economic classes. İ propose that changes in political attitudes, coupled

2. Trouillot, "Culture on the Edges: Creolization in the Plantation Content," (1998), *in The African Diaspora & Creolization,* Literary Forum, May 2006, p. 9.
3. *Op. cit.*
4. Trouillot, *Global Transformations: Anthropology and the Modern World,* Palgrave/ Macmillan, 2003, pp. 99-107, see esp. p. 103.
5. This supposition can be seen even in titles of standard art history textbooks. Even the 14th edition of as in *Gardner's Art Through the Ages: A Global History*, Wadsworth Publishing Co, published in 2012, speaks of "*the* history of art" (my italics) and discusses the benefits of "organizing the vast array of artistic monuments according to the civilizations that produced them and to consider each work in roughly chronological order."
6. Trouillot, "Culture on the Edges" *op. cit*., p. 10.

with alterations in both objects and access in material culture, precipitate transformation in definitions of art.

The first definition I examine arose in the early 19th century, based on the Englishman John Ruskin's equation between art, nature and morality. To Ruskin and his followers, beauty in any form was a representation of the goodness of God. Art imagery should emulate nature because God made nature. In adhering to God's patterns, art became moral.[7] During the decades in the 19th century when demonization of Chinese people became increasingly widespread in America, leading to the *Chinese Exclusion Act* of 1882, Ruskin's correlation of art and morality provided Americans with a conundrum by defining art in a manner that necessitated excluding Chinese things from art.

The lack of *acknowledgement* of Chinese objects as art, however, does not denote their lack of agency in nineteenth-century American culture. İn part through their silence, Chinese objects helped dislodge the Ruskinian art definition by harmonizing with a newly arising art definition called Aestheticism. Aestheticism was based upon formal relationships, rather than anecdotal narratives, within an artwork. This definition arose towards the end of the 19th century, after the Second Opium war in 1856, in which Western powers fought to legalize opium in China.[8] The war left the Chinese empire shattered and unable to protect its heritage. Valuable objects were forcibly removed to Western mansions and museums. The paradigm valued art based on an idea of cultural (national) purity as a form of authenticity. İn this new aesthetic, tradi-

7. The harmony between these three had such appeal to Americans that from the 1840 through the 1860s there were periods in which Ruskin's writings rivaled Charles Dickens and Walter Scott in their popularity. See Roger B. Stein, *John Ruskin and Aesthetic Thought in America, 1840-1900,* Harvard University Press, 1967.

8. Shandra Goldfinger, "China During the Opium Wars," accessed 2 September 2015 https://www.mtholyoke.edu/~goldf20s/politics116/secondwar.html

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 107 6/18/2020 10:12:30 AM

tional Chinese objects were raised to the status not only of art but of treasure.

As China began its rise to a world economic power in the 1970s, America's definition of art again has shifted. This third definition, still being worked out today, legitimates contemporary Chinese artworks, which visually have more in common with Western iconography than with traditional Chinese art. Hybrid aesthetics, rather than cultural purity, becomes celebrated as the criteria for valuation in the new paradigm. While the concept of hybridity arose from the same premise of national purity as that legitimating national authenticity in art, its underlying logic has begun to undermine that dogma, moving towards an idea of creolization – a more fluid and reciprocal dynamic.

The premise in my paper, therefore, is that the definition of art is contingent to relationships of power and exchange. Especially at points of transition in power relationships, aesthetic objects and the judgment of taste simultaneously reveal and participate in hierarchies of embodied power. İt is the dialectic between art and power as it has been expressed through the agency of Chinese objects that İ wish to explore here.

Part One: The First Definition – Ruskin's Paradigm

1. Chinese Objects in the United States

The nineteenth century saw dramatic changes in how Americans regarded both Chinese people and Chinese objects. The United States relationships with Chinese people were neither simple nor unilateral; quite the opposite: they were interwoven, complex, and reciprocal.[9] Throughout the colonial period, the predominant attitude toward China was

9. See Lenore Metrick-Chen, *Collecting Objects/ Excluding People: Chinese Subjects and American Visual Culture, 1830-1900,* SUNY Press, 2012, esp. p. 2.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 108 6/18/2020 10:12:30 AM

respectful, even laudatory. Admiring China's ability to sustain a population of awesome proportions, Benjamin Franklin and Thomas Jefferson, among others, admired China as possessing a "natural religion, strictly observed morality, a planned economy based on agriculture, and a patriarchal government combining high ethical standards and an orderly administration."[10] Equally alluring was the dream of China as a huge trade market. In 1784, within five days of signing its treaty of independence from England, America launched the *Empress of China*, to inaugurate trade with Canton. American traders received special governmental tariffs, enabling fortunes that would last generations.

As a consequence of the trade, a wide array of Chinese objects entered American homes and became part of everyday life. The trade centered on the unquenchable Western market for tea and silk, but Western merchants also profited by commerce in porcelain, fans, furniture and even wallpaper. The ready availability of these goods for consumption by households of even moderate income is borne out by advertisements of Chinese merchandise. For example in 1854, an advertisement in the *New York Times*:

> I, TSUNG ZEQUAY... I have with me much Tea, Coffee, Cocoa, Chocolate, ...Also, a beautiful assortment of ...Lacquer-ware centre tables, Lacquer-ware Tea-Caddies, Lacquer-ware writing desks, flower Vases of every size & elegance... Chinese Shawls, Teapots, Teacups, ...Feather Fans ALL FROM CHINA![11]

10. Alfred Owen Aldridge, *The Dragon and the Eagle: The Presence of China in the American Enlightenment*, Wayne State University Press, 1993, p. 268.
11. "China tea store," *New York Times,* 4 December 1854, p. 8.

In his volume *The Basis for Chinese Influence in American Art, 1784-1850* Thomas Schlotterback refers to the vast number of goods imported from China as a "flood."[12]

Despite the avid collecting of Chinese objects for American homes, they were not regarded as art objects: excluded from the classification of art, excluded from the art historical awareness, even at times excluded from the classification of Chinese- misidentified as Japanese. What motivated the silence surrounding Chinese objects?

In the early years of nationhood, Americans desiring to appear artistically sophisticated aspired to European taste. The United States judged objects in accordance to European aesthetics. Chinese objects became increasingly available at a time when Americans defensively affirmed their artistic acumen by denigrating art other than European.[13] For example, Robert Waln, Jr., supercargo on the Caledonia in 1819-1820, disparaged Chinese and itemized their artistic flaws:

> Chinese painters offend against every rule of perspective, which, with the effects produced by the proper disposition of light and shade, they affect to consider unnatural.... They absurdly contend that it is proper to represent the objects in the back, of the same size as those in the fore ground, because they are so in nature... a Chinese landscape appears at first to be a mass of black marks, representing nothing; and a closer examination only discovers the bare outline of an unsuccessful and rude attempt to imitate nature."[14]

12. Thomas Schlotterback, unpublished dissertation "The Basis for Chinese İnfluence in American Art, 1784-1850," University of İowa, 1972, pp. 32, 34.

13. This is made more complicated by the fact that despite American artist's devotion to European art, they also had a desire to break away from comparisons with European art, and stylistic similarities suggest several Americans found a route through emulation of Chinese art.

14. Cited in Aldridge, *op cit*., p. 216.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 110 6/18/2020 10:12:30 AM

The hostility of Waln's condemnation points to fundamental assumptions within the American definition of art. In their definition of art, Americans followed the criteria of English art critic John Ruskin who equated a nation's aesthetics with its morality, made visible through its representations of nature.[15] According to Ruskin and his followers, a nation's art was "the embodiment of the Polity, Life, History, and Religious Faith of nations."[16] Harvard's first professor of Art History, Charles Eliot Norton, a personal friend of Ruskin, articulated this conviction more explicitly, stating that the "highest achievements in the arts" were expressions of a nation's "faith", and its "loftiness of spirit;" indeed the "embodiment of its ideals."[17]

The uneasy silence surrounding Chinese objects reveals American's apprehension that such objects bore the taint of a decadent society. To understand this apprehension, we must remember Michel-Rolph Trouillot's insight, cited above, namely that: "History begins with bodies and artifacts."[18] We have seen the fate that befell Chinese "artifacts." Now we must address the concurrent circumstances involving Chinese "bodies."

15. John Ruskin, "Lecture II. The Unity Of Art," *in The Two Paths,* Project Gutenberg Literary Archive Foundation, electronic book, 2006, p. 25; see also John Ruskin, "Lecture I. The Deteriorative Power Of Conventional Art Over Nations, in *The Two Paths,* Project Gutenberg Literary Archive Foundation, electronic book, 2006, p. 8.

16. Cited in Gwendolyn Wright, *Moralism and the Model Home,* University of Chicago Press, 1980, p. 13.

17 Jackson Lears, *No Place of Grace: AntiModernism and the Transformation of American Culture 1880-1920,* Pantheon Books, 1981, p. 246; Richard Guy Wilson et al., *The American Renaissance*, The Brooklyn Museum, 1979, pp. 11, 29.

18. Trouillot, *Silencing the Past, op cit*, p. 29.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 111 6/18/2020 10:12:30 AM

2. Chinese People: Opium Wars, Immigration, Exclusion

Chinese people were present in the United States from its inception but even by 1880 they numbered only 105,465: .002% of the entire population.[19] Yet in 1882, Congress passed the Chinese Exclusion Law, declaring that "the coming of Chinese laborers to this country endangers the good order of certain localities within the territory thereof."[20]

Initially, America's reception of Chinese people was welcoming. An article in the *North American Review* from 1828 is typical in its admiration, commending the Chinese form of government especially for its system of examinations which it compared to American democracy.[21] Several decades later, this appreciation persisted: In 1852 California Governor John McDougal praised Chinese immigrants: addressing the California legislature he called the Chinese: "one of the most worthy classes of our newly adopted citizens…"[22]

The transformation to a more negative attitude began as a prelude to the first Opium War (1839-1842). Many great American fortunes were built on the opium trade, initiated by the British, who forced the drug upon China. Opium's purchasing power was as good as gold and silver coins. But opium trade was prohibited by the Chinese government. And here we encounter an aspect of silenced American history. While America's opium trade quickly proved so lucrative that

19. Choy, Dong, and Hom, *The Coming Man: 19th Century American Perceptions of the Chinese,* University of Washington Press, Seattle, 1994, p. 19.
20. The Chinese Exclusion Act, approved 6 May 1882, transcript from *www.ourdocuments.gov*
http://www.ourdocuments.gov/doc.php?flash=true&doc=47&page=transcript
21. Stuart Creighton Miller, *The Chinese Image in the Eastern United States, 1785-1882,* unpublished dissertation, Columbia University, 1966, p. 202.
22. *Cited in ibid.,* p. 229; see also Ronald Takaki, *Stranger From a Different Shore, A History of Asian Americans,* Penguin Books, NY, 1989, p. 81.

it became one of the most important of American trades – by the mid-1830s it was "the largest commerce of its time in any single commodity, anywhere in the world" – the majority of Americans were not aware that companies in their nation participated in opium dealing.[23] Even today most Americans have no such awareness.

To force opium into China, England declared war in 1839. France joined England in a second opium war in 1856, with Russia and the US standing by.[24] These wars devastated China: chaos, rebellion and famine resulted in tens of millions dead.[25] By 1860 China had become so debilitated that it could not prevent the European powers from burning and looting imperial sites. As a consequence of China's devastation, many Chinese men left home to provide for their families, recruited to work in American mines or build railroads. Their decision was not entered into easily: the death toll often was high within the cramped ships, due to diseases spread by overcrowding. İn one devastating voyage, desperate for fresh air, Chinese passengers locked into hold started a fire to induce the crew to open the hatches. 600 burned to death.[26] Only the dire aftermath of the wars prompted so many to leave their homeland.

Discrimination against Chinese immigrants arose in California where new İrish citizens fighting for social acceptance viewed the Chinese arrivals as competition for menial

23. Jack Beeching, *Chinese Opium Wars,* Harcourt Publishers Ltd., 1977, p. 39.

24. Frederic Wakeman, Jr., "The Canton Trade and the Opium War," in John K. Fairbank, ed., *The Cambridge History of China: Volume 10, Late Ch'ing, 1800-1911, Part I*. Cambridge University Press, 1978, pp. 163-212. Also see Philip A. Kuhn, "The Taiping Rebellion," in the same volume, pp. 264-317. See also Rossen Vassilev, "China's Opium Wars: Britain as the World's First Narco-State," *New Politics*. Summer 2010, Vol. 13, İssue 1, pp. 75-80.

25. Julia Lovell, *The Opium War: Drugs, Dreams and the Making of Modern China,* Overlook Press, 2011, p. 20.

26. Bruce E. Hall, *Tea That Burns: A Family Memoir of Chinatown,* The Free Press, NY, 1998, pp. 14-15.

jobs. Denis Kearney, head of the Workingman's Party in California, realized that demonizing the Chinese could facilitate his cause and he spearheaded an anti-Chinese movement. Legal violence proved particularly powerful. In the 1860s anti-Chinese factions in California succeeded in denying Chinese men ownership of any business and in the 1870s an amendment to California's constitution stipulated that no corporation could hire Chinese workers. Chinese immigrants were maligned as spreading leprosy. [27] The next decade saw increased physical violence toward Chinese immigrants in western states. Small incidents erupted into organized mass violence: in 1871 22 Chinese were murdered in Los Angeles.[28]

But the greater population of America had little contact and no real enmity with Chinese people: in 1880, New York's Chinese population reached only 2948.[29] İn the early 1870s, the *New York Times* spoke for the majority when it expressed incredulity at California's call for exclusion of the Chinese. For instance, an article on July 14, 1870 described the Chinese as sober and hardworking, "a docile and peaceable resident." The article concluded that "To oppose free immigration would be as futile as ungenerous."[30]

Ultimately, the seduction attracting support for Chinese exclusion was California's six electoral votes. Both major political parties coveted these votes for the upcoming 1882 presidential election and vowed to support California's wish

27. See, for instance, "Small-Pox among Chinese İmmigrants at San Francisco - Know-Nothingism," *New York Times,* 28 May 1873, which reacted against slanderous rumors connecting Chinese immigrants with small-pox. İn the same newspaper on 1 July 1873, "Chinese Leprosy" similarly defended the Chinese immigrants against rumors of spreading leprosy. The need for such disclaimers indicates the ubiquity of the rumors.
28. Hall, *op cit*., p. 25.
29. Rosenwaike, İra, *Population History of New York City,* Syracuse University Press, 1972, p. 78.
30. "Our Chinese İmmigrants," *The New York Times,* July 14, 1870, p. 4.

to exclude the Chinese.[31] The result was predictable: in 1882, the Chinese Exclusion Act passed denying Chinese people the right to immigrate the United States, de-naturalizing Chinese citizens.[32] With their citizenship thus revoked, they could not vote, and, as they could not vote, politicians ignored them. İn essence, all Chinese people in the United States became politically invisible. Because it has been expunged from most history books, few are aware that this was the first American legislation prohibiting immigration on the basis of nationality, predating the exclusion of "idiots" and "anarchists" by 35 years. The Exclusion Act continued until World War II when the US found it embarrassing to deny immigration to an allied nation– but then imposed a quota of only 105 immigrants per year. İt wasn't until the Congress repealed the National Origins Act in 1965 that Chinese people, among others, were allowed to enter the United States and given the right to apply for citizenship.[33]

3. Enter Japan

In a merger of two great American enthusiasms – consumerism and morality – Americans were encouraged to believe that the proper collection of objects assembled in the home would create a moral environment. Moral home furnishings would exert an enduring influence on the inhabitants, and the body politic of these moral individuals would result in a more righteous society. Yet tens of thousands of Chinese objects,

31. Philip Chin, "The Path to the Chinese Exclusion Act: 1868 to1882," p. 3 web page accessed January 2015.
http://www.chineseamericanheroes.org/history/The%20Road%20to%20the%20Chinese%20Exclusion%20Act%201868%20to%201882.pdf

32. *Chinese Exclusion Act (An act to inaugurate certain treaty stipulations related to Chinese); May 6, 1882,* http://avalon.law.yale.edu/19th_century/chinese_exclusion_act.asp

33. "Repeal of the Chinese Exclusion Act, 1943" *U.S. Department of the State, Office of the Historian,* accessed 30 August 2015.
https://history.state.gov/milestones/1937-1945/chinese-exclusion-act-repeal

from inexpensive fans to ornate furniture and costly porcelain, comfortably resided in American homes of every taste and class. How to bridge this contradiction between ideology and practice?

At this juncture, another nation entered the American art scene. In 1853, Commodore Matthew Perry sailed with several gunboats to secure Japanese ports for American trade. Previously, Japan had resisted most Western commerce, but seeing the steamships and their guns, it understood the message: if it did not capitulate, it would be opened by force. Japan complied. Thrilled with their successful *diplomacy*, Americans became enchanted with Japan, imagining Japanese people as a virtuous and artistic "race."[34] (Not inconsequentially, the Chinese in the United States were mainly working class while Japanese visitors were aristocrats.) The morality of the 'Japanese' aesthetic was never in question. Consequently, Japanese things were embraced as objects worthy of display.[35] The Japanese Craze, as it become known, reached its heights through massive promotion: periodicals contained over 2000 items on Japanese style between 1876 and 1916.[36] Yet, Japanese manufacturers frequently modeled their export objects on successful Chinese exports arriving decades earlier;

34. See "Swords Found İn Japan: Rich Old Decorations That Attract Connoisseurs," *New York Times,* 22 March 1891, p. 17, which refers to the Japanese as "the most artistic people that the world has ever produced. These perceptions extended beyond the 19th century, seen in the 1904 diary of the Russo-Japanese war correspondent Willard Straight. See "An American in Asia, Selections from the Diary of Willard Straight," *in Asia, The American Magazine on the Orient,* November 1920, vol. 20, no. 10, p. 967.
35. See, for instance, *How to Make Home Happy: A Housekeeper's Hand Book,* ed. by a Skilled Corps of Authorities, Edgewood Publishing Company, 1884, pp. 150-151.
36. Jane Converse Brown, *The "Japanese Taste*, cited in William Hosley, *The Japan İdea,* Wadsworth Atheneum, 1990, p. 45.

and both nations exports owed more to Victorian taste than to either Asian culture.[37]

4. Silencing "Chineseness"

Trouillot posits two ploys for creating a vacuum of silence around historical facts: 1) trivializing the evidence, and 2) erasing the fact itself.[38] Such ploys are used to shape public memory, discipline it to conform to only those events sanctioned by authority. Both strategies proved effective in changing American regard of Chinese things. The first, trivializing evidence, can be seen reviews of the Chinese art at the Philadelphia Centennial Exhibition of 1876. The original reviews complemented the Chinese exhibit. Yet later historiographers inserted an inadvertent anti-Chinese sentiment into the history, claiming that the Chinese exhibition largely contained shoddy merchandise. For example, Neil Harris contends that "while Japanese art appealed to Americans thirsty for exotica, fewer visitors were attracted to the Chinese exhibits."[39] Contrast that to a critique written at the time. Frank B. Norton, editor of an illustrated book on the Centennial, endorsed the Chinese exhibit, writing: "The Chinese section in the Main Building has proved to be one of the most attractive in the entire exhibition, and compares favorably with that of Japan in the curiosity and interest…"[40]

37. See, for instance, Roger Stein, Catherine Lynn et al., *İn Pursuit of Beauty: Americans and the Aesthetic Movement*, Metropolitan Museum of Art, p. 87; Julia Meech and Gabriel P. Weisberg, *Japonisme Comes to America: The Japanese İmpact on the Graphic Arts, 1876-1925,* Harry Abrams, Inc., 1990, pp. 42-43.

38. Trouillot, *Silencing the Past, op cit*., p. 96.

39. Cited in Warren İ. Cohen, *East Asian Art and American Culture: A Study in İnternational Relations,* Columbia University Press, NY, 1992, p. 22.

40. Frank B. Norton, ed., *The Illustrated Historical Register of the United States Centennial Exposition,* American News Company, NY: Subscription Book Department 1877, p. 244.

The second subterfuge, erasing the fact itself, occurred by supplanting the Chinese origin of Chinese objects, calling them Japanese. Similarities in cost and aesthetics of Chinese and Japanese export objects allowed many Chinese objects to become mislabeled as 'Japanese."[41] Even when the two aesthetics maintained their cultural aesthetic distinctions, most Americans could not distinguish Japanese from Chinese.[42] And since Japanese culture was preferred, Chinese things were often subsumed as "Japanese-style." That, however, provided the solution to the conundrum presented by the already present Chinese objects. Because Americans would not readily relinquish their desired Chinese things, they could instead removed their Chineseness, associating them with the preferred Japanese world.

Part Two: The Second Definition: The Aesthetic Paradigm

1. The Museum Age

American cultural self-identification presented an awkward problem. While European art museums had leftover treasures of aristocracy and kings, what was the right art for a new democracy and where would it come from? As Paul Greenhalgh asks, "At what point did the population, political institutions

41. Ellen Paul Denker, *After the Chinese Taste: China's İnfluence in America, 1730-1930,* Peabody Museum of Salem, 1985, p. 43.

42. İn an article published in 1876 on "The Porcelain of Japan," Charles Elliott, manager of the Household-Art Company in Boston, attempted to articulate key differences between Chinese and Japanese ceramics. After asserting that Chinese porcelain showed more invention and variety, while Japanese often had a better glaze, Elliot confessed the difficulty of correctly attributing works to their country of origin. And he inadvertently proved his point, assigning Japanese manufacture to a teapot that was Chinese. Cited in Christine Wallace Laidlaw, *The American Reaction to Japanese Art, 1853-1876*, unpublished dissertation 1996, New Brunswick Rutgers, the State University of New Jersey. Many of these errors in attribution survive today.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 118 6/18/2020 10:12:30 AM

and culture cease to be European and become American? Was American culture wholly borrowed and if so, did this matter? Should there be new cultural forms to go with the new continent, if so what should they look like?"[43] At stake, then, was finding artworks to unequivocally represent American virtues, and a place to exhibit these objects.

Now we arrive at America's first major art museums. Both the metropolitan museum in New York and the Museum of Fine Arts, Boston, were founded in 1870. Most of the objects collected by the museums were understood within an art hierarchy based upon the Ruskin paradigm, which excluded Chinese objects as art. And yet Chinese objects were collected in museums. On the close of the 1876 Centennial Exposition, the MFAB spent $2,000 dollars purchasing exhibitions from several Asian nations. Because of prohibitive cost, European exhibitions were not even considered. Accordingly, Chinese ware became a substantial collection in the fledgling American art museums. But how did it fit into the art museum?

2. Choosing the Art

From its inception, the Met desired to become a comprehensive museum with objects from all parts of the world. With the collecting cabinet, Wunderkammers, as a model, Met trustees stipulated that the museum's collection should be "illustrative of the History of Art from the earliest beginnings to the

43. Paul Greenhalgh, *Ephemeral Vistas: The Expositions Universelles, Great Exhibitions and World's Fairs, 1851-1939,* Manchester University Press, 1988, p. 127.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 119 6/18/2020 10:12:30 AM

present time."[44] Art museums pursued objects, even bric-a-brac, encyclopedically, justifying this as contributing not to art but to education, in itself a moral purpose as defined by Ruskin.

One Ruskinian educative purpose was advancing industrial know-how. A pamphlet written shortly after the Centennial describes how that exposition led to a "great awakening of the people to the value of taste as an element of manufactures and to a knowledge of the many possible applications of art to industrial products."[45] The awareness of superior manufactures produced in other nations led to a desire for art training which would allow Americans to compete in industrial production.[46]

Museum collections provided objects for studying international manufactures. While a taboo existed against praising Chinese objects as fine art, their technical merit was widely noted. In the first decade of the Boston Museum of Fine Art's foundation, an official museum committee gave praise to the collection of Chinese objects "whose influence has been so marked upon modern industrial arts…"[47] Thus, Chinese objects

44. Quoted in Kenneth Hudson, *Museums of İnfluence,* Cambridge University Press, 1988, p. 55. A "Wunderkammers," or "Cabinet of Curiosities" was a collection of marvelous objects from natural history, archeology, ethnography, the property of wealthy individuals who housed them in rooms designated for its display. They were first created in the Renaissance, considered as a microcosm of the world and, according to Peter Thomas, they were a form of propaganda. See Patrick Mauries, *Cabinet of Curiosities,* Thames and Hudson, 2002. Also see Peter Thomas, "Charles İ of England: The tragedy of Absolutism", *in The Courts of Europe*, A.G. Dickens, ed., Greenwich House, 1984.

45. Michael Clapper, unpublished dissertation *Popularizing Art in Boston 1865-1910: L. Prang and Company and the Museum of Fine Arts.* Northwestern University, Ph.D., 1997, pp 78-79.

46. *İbid.*

47. Report of the Committee on the Museum, from the Proceedings at the Opening of the Museum of Fine Arts, Boston, 1876, cited in Alfred Goshorn, "The World's Fair and and İndustrial Art," *The Engineering Magazine,* February 1893, Vol. 4, no. 5, p. 649.

were often admitted to museums not as art per se but justified as exemplars to emulate.

3. Chinese Objects Become Art

The museum creates a space in which objects interact and acquire new meanings, contextualized by each other and by the place itself, beyond the intentions of the collectors.[48] We see this enacted by the Chinese objects. On the authority of the physical institution that housed them, the public accepted the objects as art. This change in perception of Chinese objects emerged against the expectations of the museum faculty. And it both necessitated and facilitated a shift in the definition of art.

Among the narrative paintings, dramatic and sentimental, the Chinese objects maintained their silence. But they found voice through allying with an emerging art definition: expressed by Pierre Jules Théophile Gautier as: "*l'art pour l'art*!" Gautier had anticipated the affiliation between Chinese objects and a proto-Aestheticism in 1835, writing: "The useless alone is truly beautiful; everything useful is ugly, since it is the expression of a need… To a particular pot of which İ make nightly use, İ prefer a Chinese vase, covered with mandarins and dragons, which is of no use whatsoever…"[49]

Aestheticism audaciously defied Ruskinism by asserting that an artwork never expresses anything besides itself. Proponents of the new art paradigm demanded that art be understood through formal qualities rather than moralism, denying art any affiliation with moral or educative impulses, or indeed with any narrative. They asserted that only intrinsic qualities of an artwork – line, color, form – mattered.

48. See Henry James, *The American Scene,* (1905), Penguin Classics, 1994, p. 92.

49. Théophile Gautier, "Preface to *Mademoiselle de Maupin" (*1835), Charles Harrison and Paul Wood, eds., *Art in Theory 1815-1900: An Anthology of Changing İdeas,* Blackwell Publishers, 1998, p. 99.

James Abbott McNeill Whistler was among the first artists to repudiate Ruskinian's definition of art. Making his disdain for the definition absolutely clear, Whistler called such art mediocre, a bewilderment of bric-a-brac. His own rubric seems equally applicable to Chinese objects as to his own paintings:

> Art should … stand alone, and appeal to the artistic sense of eye or ear, without confounding this with emotions entirely foreign to it, as devotion, pity, love, patriotism, and the like. All these have no kind of concern with it; and that is why İ insist on calling my works 'arrangements' and 'harmonies.'[50]

With this paradigm shift, the, Chinese art that told no story in (to Western audiences), now could be perceived as meritorious.

4. Chinese Objects Redo

Taste is not merely a product of appreciation but also of access: precious objects leave their place of origin, removed as triumphant spoils of war. Aestheticism's emergence coincided with the mid-19th-century Opium Wars and the looting of the İmperial Palace in Beijing in 1860, which allowed westerners access to the most treasured Chinese artworks, palatial art never seen outside of China. These priceless treasures immediately became Western commodities: "In London and Paris, between 1861 and 1866, over 30 sales of Summer Palace loot took place, and in Paris, between 1861 and 1863 the Hotel Drouot held 21 such sales…"[51] Notably, eminent spokespersons

50. James McNeill Whistler, *The Gentle Art of Making Enemies* (1892), Dover Publication, 1967, pp. 127-128. İn the 1930s, T.S. Eliot wrote "Only by the form, the pattern,/ can words or music reach/ the stillness, as a Chinese jar still / Moves perpetually in its stillness," a description equally suitable for Whistlers' "Nocturnes," among other works. See T.S. Eliot *Four Quartets,* Mariner Books, 1968, p. 140.

51. Johanna Devlin, "Repatriation via the Art Market: A New Type of Recovery, New Trends Coming from China" *Journal of Art Crime* fall, 2012, p. 52.

such as Victor Hugo's condemned the larceny of the French and the British.[52] But to no avail. Europeans and Americans continued acquiring China's newly available artworks, at times paying substantial sums. By the end of the century a handful of American collectors amassed significant collections in their travels to Asia, which they sold to major art museums in America, quietly replacing Chinese export objects already there.

Chinese objects such as had never before been seen in the West were now on display. Accommodation an art definition to these objects required new criteria, beyond Aestheticism's stipulation of valuing art through its formal qualities. Cultural authenticity became the litmus justifying 'ethnic' objects as artworks – the obsession with origins in a time, as Trouillot described it, when millions of people were removed from their traditions and forced by circumstances to create "a new cultural world."[53] Pre-modern periods in non-Western nations became imagined as more authentic than current times, and their art was imagined as imbued with the essence of the culture. Such a belief went hand-in-hand with the colonial enterprise of 19th century Western nations, or as Paul Gladston states it, the: "essentialist conceptualization of national-cultural identity."[54] Cultural authenticity became a condition of valuation for non-Western objects as art. The timing coincided with the increasingly stringent litigations expanding the United States' Chinese Exclusion law of 1882. Chinese people were admired – but only those from the ancient idealized past. New museum installations, based on Aestheticism, celebrated Chinese art as they de-historicized and neutralized Chinese history, reframing the objects within a triumphant American imperialism.

52. *Ibid.* p. 53.
53. Trouillot, "Culture on The Edges," *op cit*, p. 15.
54. Paul Gladston, "Deconstructing Gao Minglu" *Journal of Art Historiography,* Number 10, June 2014, p. 1.

Part Three: The Third Definition "Hybrids" in the 21st Century

1. The Chineseness of Contemporary Chinese Art

Today, contemporary art in its various iterations of abstraction, pop, surrealism and appropriation, has become a visual language shared across the globe. However, when non-Western artists participate by using these iconic styles, the question of cultural authenticity arises. Two main questions are especially confounding: can Chinese contemporary art, which uses Western iconography, be classified as *Chinese* art? And is the art created by Chinese-born artists residing in other nations, *Chinese* art?

In the early decades of the twentieth century, some Chinese artists began using Western iconography or subject matter, but in the 1950s the Maoist regime curtailed such exploration, restricting art to the single style of Social Realism. İn 1976, Vice-Premier Deng Xiaoping increased cultural freedoms.[55] Almost immediately, Chinese artists such as XingXing (the Stars group), created experimental art utilizing previously taboo Western iconography. Four years after Mao Zedong's death, their first formal exhibition in an upper floor of the National Art Gallery in Beijing attracted an audience of more than 80,000.[56] While the intention of the *Stars* had been to critique the prevailing regime by flaunting their use of Western styles such as abstract expressionism, a few artists went further, shocking audiences by audacious imagery: Wang Keping's wooden sculpture *İdol*, 1980, is simultaneously a portrait of Mao and of Buddha, covertly implying the worship of Mao.[57]

55. Ezra F. Vogel, "Looking Forward under Mao,1975," *in Deng Xiaoping and the Transformation of China,* Harvard University Press, 2011, pp. 120-156.
56. Gao Minglu, *Total Modernity and the Avant-Garde in Twentieth-Century Chinese Art,* MİT Press, 2011, pp. 92-96
57. *İbid.*

Discerning the critique, the government closed the exhibition.[58] Chinese artists then turned to a different audience, seeking international markets rather than playing to the national political stage.[59]

In the early 1980s, Chinese experimental art was "discovered" by Western curators and dealers. At first the art was disseminated only through private initiatives, such as that by the Swiss ambassador Uli Sigg, but this quickly was fanned into an international enthusiasm – a "craze" – for contemporary Chinese Art. [60] By the end of the 1990s, an audience for Chinese contemporary art had been established through commercial galleries in Paris and New York, and Western dealers set up galleries in Beijing and Shanghai.[61]

Now Chinese contemporary art holds an established place in Western culture, receiving more American museum exhibitions and acquisitions than those of all other non-Western nations besides Japan, and obtaining higher prices.[62] But still the art generates uncertainty. The legitimacy of contemporary Chinese art as *Chinese* art is still not settled. Questions persist: is it authentically Chinese? İs it universal? İs 'universality' a code word for 'Western?' İn short, how are these artworks to be judged? Critics ask whether the artists are "honoring or undermining a Chinese tradition, expanding on it or emptying

58. *İbid*. See also Wu Hung, *Exhibiting Experimental Art in China,* The David and Alfred Smart Museum of Art, University of Chicago, 2000, p. 12.
59. Minglu, *op cit*., see also Gao Minglu, ed,, *İnside/ Out: New Chinese Art,* San Francisco Museum of Modern Art, 1998. Also see Hans Belting, "Contemporary Art as Global Art: A Critical Estimate," *The Global Art World,* eds. Hans Belting and Andrea Buddensieg, Ostfildern, 2009, esp. p. 7.
60. Emmanuel Lincot, ''Contemporary Chinese Art Under Deng Xiaoping,'' China Perspectives, 2004. Accessed 14, September 2015. http://chinaperspecctives.revues.org/2952.
61. Melissa Chiu, *Breakout: Chinese Art Outside China,* Charta, 2006, p. 52.
62. İan Bremmer, "Superpower or Superbust?" *The National İnterest,* November 2013, p. 9.

it of significance."[63] The official judgment of the Chinese government, shared by many people in China, is that such work is "not Chinese enough," and they call for creation of an exclusively Chinese art.[64]

In opposition to this view, Chinese contemporary artists argue that their works derive from experiences particular to China and consequentially remain distinct from Western works.[65] Critics such as Wu Hung concur, emphasizing that although the art might seem to be "thoroughly Westernized," it speaks to Chinese issues.[66] This argument, however, rather than present a real alternative, instead perpetuates the old idea of artistic legitimacy based on national identity.

Attempts to categorize Chinese diaspora artists reveal the deficiency in this essentializing method of classification. Addressing a curatorial group at an art museum, President of the Asia Society in New York, Vishakha N. Desai, articulated these difficulties: "Should they be seen as diaspora artists or as Chinese ...Or should they simply be included in the international contemporary art section?"[67] Desai observed the curators' uneasiness in attempting to conceive of a non-nationalistic classification for culture."[68] The dilemma museums face is a confrontation with 19th century criteria,

63. Curtis Carter, "Avant-Garde in Chinese Art," *in Subversive Strategies in Contemporary Chinese Art,* ed. Yuedi Liu, Mary Bittner Wiseman, Brill, 2011, p. 312.
64. Hanru Hou, *On the Mid-Ground,* Timezone, 2003, p. 35. See also 'The Critique of Chinese Contemporary Art,' 2010, cited in Wang Chunchen, "The Art of Anxiety: China's Social Transformation and the Uncertain Reception of Chinese Contemporary Art," journal of Visual Art Practice, December 1, 2012, p. 222.
65. Gladston, *op cit.,* p. 7.
66. Wu Hung, *Exhibiting Experimental Art in China,* University of Chicago Press, 2001, p. 19.
67. Vishakha N. Desai, "Beyond the "Authentic-Exotic," *Collecting The New: Museums and Contemporary,"* Princeton University Press, 2007, pp. 103-104.
68. *Ibid.*

categorizing art by geographical region, which clearly cannot accommodate the complexities of the multi-layered citizenship of the contemporary world. We still judge Chinese objects as *either* 'authentic' *or* 'export.' Put in this way, we see how Aestheticism's roots in colonialism continue to structure the way museums – and society – define art.

Trouillot articulated an ever-changing, fluid social dynamic involved in the Caribbean process of creolization.[69] This can serve as a template for our emerging definition of art. İnstead of adhering to a paradigm of authenticity, world circumstances require a more flexible art paradigm that recognizes how cultures are always mixing and recombining.

Conclusion

In *Global Transformation*, Trouillot asserts that, as used by dominant power, culture and race are inherently tied together: one as the nemesis of the other.[70] Stuart Hall illustrates this point in his description of the dominant culture in the Caribbean as *Présence européenne,* a colonizing voice "that speaks all the time."[71] Art historical narrative reflects a culture's official memory. The power that confers status – making 'things' into 'art' – is what art museums are about. İn the 19th century, this power was masked with the gloss of nationhood, education and morality, and much of this ideology persists.[72] It depends upon and enforces the conviction that art is eternal, both as

69. Trouillot, *Culture on The Edges*, *op cit.,* p. 18.

70. Trouillot, *Global Transformations, op cit*., p. 100.

71. Stuart Hall, "Creolite and the Process of Creolization," in Okwui Enwezor, ed., *Creolite and Creolization: Documenta 11, Platform 3,* Hatje Cantz, 2003, p. 33. See also Homi Bhabha, *The Location of Culture,* Routledge, 1994, esp. pp. 152-157.

72. "The fewer the objects and the less distracting the gallery space, the more sacred the encounter with the collection. … The spiritual quality of artworks has also been considered from the perspective of the consumption value of art." Rentschler et al. "Extending the Theory of Metaphor in Marketing," *Journal of Marketing Management*, October 1, 2012, p. 1467.

a cultural category and in content. İn this way, it subsumes cultural protest.[73]

The weight given to events and facts – by trivializing, celebrating, or willful disregard – shapes cultural memory to reflect a history that legitimates the dominant powers. Over time, reading official texts, generations learn only the history that was desired.

But as Trouillot and others illustrate, cultural memory extends beyond and around dominant power. Circumventing standard texts, it emerges through other avenues. Through friction with authorized histories, or by reading one narrative in the light of another, silenced history can be recovered. In my paper, coupling political and art history revealed a struggle for control of public culture through the definition of art.

The hierarchy of objects established by the empowered class mirror their hierarchical structure of class and nations, serving to protect the status quo. But artworks are also surrogates, acting as bodies in exploring and testing the treatment of the unfamiliar within an established environment. Within a museum, these objects spill over the framework that was thought to them. İn effect, rather than providing a monument to any one dogma, museums instead provide the architectural structures to house contradictions. They establish a controlled space in which frictions coexist between protest and authority, between spectacle and education, between pandering and hermeticism, testing each other, jockeying for position.

New art definitions arise from contradictions between an existing ideology and emerging circumstances. As we have seen, these changes emerge often against the expectations and wishes of those empowered.[74] As people create new paradigms and change relationships in the present, they also understand objects differently. Objects can stand as witness, providing

73. Trouillot, "Culture on the Edges," *op cit*. p. 13.
74. *İbid*. pp. 10, 17.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 128 6/18/2020 10:12:31 AM

access to memory. Placed within the museum, objects can create new alliances that hint to what has gone unattended or erased. Through such incremental displacements of ideas, shifts in memory, disenfranchised people precipitate axiomatic change.

Ownership of the past is power in the present.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 129 6/18/2020 10:12:31 AM

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 130 6/18/2020 10:12:31 AM

Deuxième partie
La sédimentation post-coloniale du pouvoir

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 131 6/18/2020 10:12:31 AM

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 132 6/18/2020 10:12:31 AM

Chapitre 4

Pouvoir politique et magico-religieux dans la société haïtienne

Edelyn Dorismond
Université d'État d'Haïti

Nous avons proposé comme titre à notre intervention, « Pouvoir politique et magico-religieux dans la société haïtienne ». En effet, nous aurions pu choisir un autre intitulé, qui traduirait aussi ce qui est notre préoccupation ici. Par exemple, nous aurions pu proposer le titre suivant : « Pouvoir politique et magico-religieux dans la Caraïbe » ; ce qui nous aurait conduit, dans la continuité de nos travaux, à des considérations transversales sur la Caraïbe. Pourtant, le malaise ne vient pas de ce choix possible qui nous aurait hantés et aurait du coup ébranlé notre premier choix. Nous étions surpris, c'est-à-dire, pris de haut par le titre inscrit au programme : *Pouvoir politique magico-religieux dans la société haïtienne*. Pas de jonction entre pouvoirs politique et magico-religieux, mais une fusion où le magico-religieux devient l'attribut, peut-être devrions-nous dire l'attribut fondamental, du pouvoir politique dans la société haïtienne. Ce titre suggéré par un lapsus nous paraît paradoxalement intéressant, puisqu'il suggère l'idée que nous

n'avons pas à ajouter le magico-religieux au pouvoir politique, puisqu'il en est la modalité principale. Dès lors, la position que nous tiendrons consiste à penser le magico-religieux, entendu comme mode d'être au monde marqué par une compréhension du monde comme puissance ou énergie dont la manipulation apporte une efficacité évidente en vue de la domination de l'autre ou de la défense de soi. Étant considéré comme la modalité de la politique, le magico-religieux concerne la gestion (« gouvernement de soi et de l'autre », dans un sens peut-être plus précis avec Michel Foucault) de soi et de l'altérité ou la manipulation du vivre-ensemble. Et nous pourrions préciser que, dans une dynamique sociale de méfiance ou de solidarité marquée par une vision de la nature comme *fôs* (« force »)[1] ou *pwisans,* le pouvoir (essentiellement posé ou manipulé comme « puissance », relation non médiée par le droit), et particulièrement le pouvoir politique, devient la condition de la protection de soi et de l'asservissement de l'autre.

Au regard de cette hypothèse, nous procéderons à la mise en question des thèses de Michel-Rolph Trouillot, de Carlo Avierl Célius, qui se sont intéressés à la question de la structuration sociale d'Haïti au lendemain de l'indépendance.

1. Nous souscrivons à ce constat fait par les *Archives de sciences sociales des religions* de la « force » : « La notion de « force » constitue ainsi le pivot de l'analyse, dans la mesure où elle permet l'articulation entre le discours indigène (évoquant les « forces occultes » manipulées par le sorcier pour nuire à autrui) et l'explication savante (en termes de rapports de force et de pouvoir). » in « Roi sorcier, mère sorcière. Parenté politique et sorcellerie en Afrique noire », *Archives de sciences sociales des religions,* mis en ligne le 3 décembre 2013. Il faut souligner que la « notion » de force n'offre pas que cet angle d'approche. D'un point de vue philosophique, elle permet aussi de surprendre des relations hiérarchisées supportant une méfiance de départ qui conduit à la manipulation de la « force » au profit de soi et de son groupe et au détriment de tous ceux qui ne font pas partie du groupe.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 134 6/18/2020 10:12:31 AM

La société haïtienne duale

La préoccupation de Michel-Rolph Trouillot au regard de l'État haïtien est celle d'un souci de comprendre comment nous en sommes arrivés au duvaliérisme : « Comment la société haïtienne a-t-elle pu enfanter le duvaliérisme ?[2] » Question qui renvoie à une démarche génétique, qui pose la question de l'origine (de la genèse) comme question centrale pour la compréhension de l'actualité du duvaliérisme. Trouillot, par cette manière de formuler la question de la société haïtienne au moyen du prisme de l'État ou du pouvoir politique, articule, à certains égards, passé et présent à partir d'un présupposé qui pose que le passé éclaire le présent ou le passé et le présent sont solidaires. Ainsi est-il pertinent de les lier dans une démarche méthodologique qui apporte une densité socio-historique à la compréhension de l'État haïtien. Il s'agit ici d'une lecture hâtive ; chez Trouillot, en réalité, la relation du passé au présent est plus complexe, en ce que le duvaliérisme n'est pas un style d'État présent, il est aussi au passé, puisque le duvaliérisme ne s'interprète pas seulement par l'expérience concrète et historique des Duvalier. Il témoigne du mode de mise en œuvre de l'État haïtien dans l'histoire sociale, politique et économique de la société haïtienne. C'est davantage une tentative de saisir dans sa dynamique globale l'histoire politique haïtienne qu'une démarche génétique se dessine en fin de compte dans l'œuvre de Trouillot consacrée à Haïti.

L'histoire politique haïtienne comporte une logique interne dont le nom principal est le *duvaliérisme*. Ce nom propre du pouvoir haïtien devient du même coup la modalité méthodologique, le noyau d'intelligibilité, qui doit guider les réponses à la question posée ci-dessus. D'où la mise en garde suivante présentée par Michel-Rolph Trouillot : « Toute analyse du duvaliérisme qui présente la crise 1956-1986 comme une anomalie,

2. Michel-Rolph Trouillot, *Les racines historiques de l'État duvaliérien,* Port-au-Prince, Deschamps, p. 16, 1986.

et la république héréditaire qui formalisa cette crise comme une forme bâtarde de pouvoir, super-imposée d'en haut ou du dehors à la structure sociale haïtienne, par la simple force des armes, est pour le moins simpliste, au pire dangereuse[3]. »

Cet avertissement comporte plusieurs précautions théoriques et politiques. D'abord, la période historico-politique, 1956-1986, n'est pas une « anomalie », mais la manifestation d'une forme de gouvernementalité qui, en dépit des nuances ou variantes, marque la logique propre de l'histoire politique haïtienne. Ensuite, il y aurait un grand danger à ne pas prendre en compte cette unité de l'État haïtien sous peine d'enfermer le duvaliérisme dans l'exceptionnalisme alors qu'il n'est que la marque prononcée de l'État haïtien. Enfin, et c'est là pour nous le problème, l'État duvaliérien devient le nom de l'État haïtien. Si nous admettons que l'État duvaliérien reste la manifestation hyperbolique de l'État haïtien, il y a une gêne sérieuse à comprendre l'équation : État duvaliérien = État haïtien. La gêne se justifie par la relation du contenant au contenu, plus précisément de l'antécédence temporelle : l'Etat haïtien est antérieur au duvaliérisme, même si celui-ci en représenterait la forme hyperbolique. Certainement, étant le parachèvement de ce que contiennent les pouvoirs haïtiens, il est compréhensible que l'État duvaliérien soit identifiable au pouvoir haïtien.

Par ailleurs, le problème est que l'on ne sait pas encore ce qu'est le pouvoir haïtien, et tout ce qu'il peut devenir : toutes ses potentialités ne se sont pas encore manifestées. Soutenir que le duvaliérisme est le schème fondamental du pouvoir haïtien ne pose pas seulement le problème de la nature du pouvoir haïtien, mais conduit à une surévaluation du duvaliérisme, qui serait implicitement posé comme l'achèvement de tout ce dont est capable l'État haïtien. Ici, parlant de nature du pouvoir haïtien, nous ne renvoyons pas à la quiddité du pouvoir haïtien, le pouvoir pris dans son essentialité qui livrerait son

3. *Op. cit,* p. 16.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 136 6/18/2020 10:12:31 AM

véritable être. La nature dont il est question concerne, au contraire, ce qui pourrait expliquer la constante de ce mécanisme ou dispositif dont se revêt l'État haïtien. En effet, il est bel et bien question de mécanisme ou de dispositif, lequel nous porte à être attentif non à un « homme » ou une « famille », mais aux « structures », c'est-à-dire aux « relations de pouvoir, [aux] codes sociaux et culturels qui ont engendré la crise de 1956-1986[4]. »

Afin d'éviter tout malentendu, précisons que la « structure sociale haïtienne » ne traduit pas la société prise dans sa globalité. Elle « renvoie à la paysannerie. Car finalement, il n'y a qu'une question haïtienne : celle de la paysannerie. La paysannerie comme ressource ; la paysannerie comme enjeu ; la paysannerie comme problème[5]. » Donc, voulant « formuler la logique de l'État duvaliérien dans les termes d'une analyse globale et cohérente de la formation sociale haïtienne », la paysannerie devient l'angle de vue le plus pertinent pour poser cette question. Cette priorité reconnue à la paysannerie haïtienne guide la position de Michel-Rolph Trouillot sur les conditions de la « transition démocratique[6] ». Ce prisme qui dresse la paysannerie comme question essentielle de la société haïtienne, suppose un dualisme, qui devient en même temps un paradoxe. Il y a dualisme, puisque la société est divisée en deux composantes principales : « Paysannerie » et « État », « Nation » et « État ». Paradoxe, en ce que la paysannerie représentant la « structure sociale haïtienne » se distingue en même temps de l'État. Ainsi, malgré ce dualisme posé, Michel-

4. *Ibid.*

5. *Op. cit,* p. 17-18.

6. « Je dis surtout qu'Haïti tout entière n'en sortira pas si les gens qui dirigent ce pays économiquement et politiquement ne donnent pas à cette paysannerie les moyens de se reconstituer face à l'État. », Michel-Rolph Trouillot, *Démocratie et société civile, in* Laënnec Hurbon (dir), Les transitions démocratiques. Actes du colloque international de Port-au-Prince, Paris, Syros, 1996, p. 230.

Rolph Trouillot considère que la « société haïtienne » génère ses gouvernements. D'où la question cardinale : « il faut savoir pourquoi la société haïtienne continue de produire de tels gouvernements »[7] ? Donc, il semble qu'une hésitation se présente chez Trouillot : d'une part, il tient à séparer la dynamique sociale de celle de l'État, d'où l'intelligibilité de « l'État contre la Nation », d'autre part, il reconnaît à la paysannerie la forme particulière de la structure sociale haïtienne, ce qui conduirait à une certaine homologie structurelle entre paysannerie et État haïtien.

Nous ne nous attardons pas sur ce problème que nous tiendrons à examiner ailleurs dans des travaux ultérieurs. Nous serons plus attentif à la thèse généralement discutée ou citée de la division de la Nation et de l'État. Pour Michel-Rolph Trouillot, « l'État duvaliérien peut être défini, au départ, comme une formule de pouvoir où l'Exécutif tout-puissant, incarné par le Chef et fonctionnant comme unique institution nationale, pose les conditions de possibilité d'existence de tous les appareils politiques, répressifs et idéologiques d'État et/ou institutions fondamentales de la société civile : armée, police, clergé, presse, écoles, universités, syndicats, houmforts, quartiers, régions, famille, etc.[8] » L'État ou l'Exécutif semble occuper une zone bien circonscrite de la société, celle des institutions et des instruments de répression de la société. Ce qui conduit au constat que « l'État duvaliérien [prend] chair dans une dislocation de la société politique et de la société civile ». Bien entendu, la dislocation à laquelle fait référence Michel-Rolph Trouillot n'a pas eu lieu au hasard : elle « est le produit des rapports de production et des formules de pouvoir mis en place depuis le dix-neuvième siècle et renforcés par l'Occupation américaine[9]. »

7. *Op. cit*, p. 20.
8. *Op. cit*, p. 22.
9. *Op. cit*, 24-25.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 138 6/18/2020 10:12:31 AM

Puisqu'il s'agit d'une démarche génétique, c'est à Saint-Domingue qu'il faut chercher les conditions de formation de cette division de la société haïtienne : « Saint-Domingue influence encore Haïti, ne serait-ce qu'en indiquant certaines des limites dans lesquelles le pouvoir d'État se déploie. Limites externes : territoriales, démographiques. Limites internes : la balance entre vivres et denrées et la prépondérance du café. Limites à la croisière du dedans et du dehors : la posture nationaliste des élites. La genèse de l'État et de la Nation s'inscrit dans le champ défini par la posture nationaliste et la dépendance économique[10] » Si à Saint-Domingue certaines orientations de la société haïtienne ont été dessinées de manière confuse, l'État, pris dans toutes ces limitations, fonctionnait, malgré tout, à partir d'une homogénéité maintenue par la rigueur coloniale. Dès 1801, l'État et la Nation ont pris « des directions opposées. » « Car l'embryon de la Nation gravitait autour des places à vivres, si sa liberté se mesurait dans ses marchés du dimanche, le parti louverturien, embryon de l'État et défenseur farouche de cette même liberté, tenait ferme aux plantations[11]. » Donc, la société haïtienne a pris naissance sous le fond d'une dislocation liée aux visions divergentes de l'organisation politique de la liberté.

L'État haïtien, modèle et contrat sociaux : la société unifiée à dynamique conflictuelle

Cette lecture socio-historique se fonde sur une thèse plus radicale soutenue par Michel-Rolph Trouillot selon laquelle, la société se serait instituée sous fond d'un « apartheid » dont

10. *Op. Cit,* p. 42.
11. *Op. cit,* p. 48.

la fin garantirait l'avènement d'un État démocratique[12]. Il n'y aurait plus de contrat qui concourait à la formation de la société haïtienne. Contre cette thèse, Carlo Avierl Célius élabore un argumentaire à double détente qui montre en quoi un « modèle social haïtien » s'est bien institué dans les méandres des expériences historiques de la période de Toussaint Louverture, particulièrement avec la Constitution de 1801, qui représente une sorte de pacte, d'où l'idée d'un Contrat social haïtien, et de lieu de gestation de l'État haïtien, par-delà le problème du passage de Saint-Domingue à Haïti. L'essentiel de cette thèse concerne son présupposé, qui implique l'existence d'une cohésion, si minimale soit-elle, entre les différents groupes composant la société de Saint-Domingue. « Le modèle social découle d'un contrat social. Il résulte de négociations engagées entre des forces politiques à un moment donné et constitue une opération de formalisation. Il est, en soi, une construction abstraite, irréductible aux réalités qui l'ont inspiré ainsi que celles qu'il entend modeler. Mais c'est avant tout un instrument et en tant qu'il définit un cadre d'orientation[13].» Dans cette perspective, le « modèle colonial », qui « repose sur le Code noir et le Système de l'Exclusif », donnant lieu chacun à un mode de gestion, devient le cadre historique d'émergence de la nouvelle société haïtienne. Le Code noir institue le mode de gestion de l'Esclave, alors que le Système de l'Exclusif se saisit de la gestion des denrées coloniales. Se dessinent donc les grandes orientations de l'État haïtien entravé entre une « économie extravertie[14] » et le « type d'organisation sociale

12. « Les réformes institutionnelles n'ont pas fait long feu dans les pays où des conflits ethniques ou sociaux minent la possibilité d'un contrat social. Dans le cas haïtien, ce contrat n'a jamais existé à cause de l'apartheid social. » Michel-Rolph Trouillot, *Démocratie et société civile, art. op. cit.*, p. 229.

13. Carlo Avierl Célius, *Le modèle social haïtien. Hypothèses, arguments et méthode,* Pouvoirs dans la Caraïbe. En ligne.

14. *Art. cit,*

qu'elle implique[15] ». Cependant, Célius a observé que depuis l'époque coloniale le dualisme institué par le Code noir et le Système de l'Exclusif a été déjoué par des formes d'évitement ou de contournement, en l'occurrence, « le commerce de l'interlope ». Ce qui conduit à la mise en œuvre d'un modèle social nouveau, aussi à la reformulation de la « question haïtienne », qui a été interprétée très récemment par le même auteur dans les termes du « défi haïtien » : « Il n'est plus pertinent de soutenir que l'État a choisi contre la Nation, parce que le modèle est conçu avec ses diverses composantes qui se répondent les unes les autres[16]. » La correspondance des groupes est ce que Célius appelle la « négociation » entre « des forces politiques ». Autrement dit, et contre Michel-Rolph Trouillot, un modèle s'est institué sur la base d'un « contrat » qu'on doit « comprendre comme la formalisation d'un modèle social *négocié* entre des forces politiques à un moment donné[17]. » Il s'agit de reprendre à de nouveaux frais, en dépassant le dualisme laissé par Trouillot, la « formation sociale haïtienne ».

Célius soutient « qu'à un moment de l'histoire d'Haïti, le jeu des forces politiques a conduit à des négociations entre les groupes sociaux. Il en est résulté un contrat formalisant un modèle social à partir duquel s'est structurée la société haïtienne. Ce pacte n'a jamais été renégocié, malgré certaines remises en cause[18]. » Selon le même geste méthodologique qu'a utilisé Trouillot pour montrer en quoi l'avènement de la société haïtienne n'est fondée sur aucun contrat, Célius remonte historiquement ce « contrat » à 1801. En réalité, l'opposition de Célius à Trouillot n'est pas si grande. Il s'agit davantage d'un geste méthodologique, qui porte Célius à rectifier ce qui s'est montré trop tranché chez Trouillot : il n'y a pas d'oppo-

15. Art. cit.
16. Art. cit.
17. Carlo Avierl Célius, *Le contrat social haïtien,* Pouvoirs dans la Caraïbe. En ligne.
18. *Op. cit,*

sition entre la Nation et l'État puisque la « formation sociale haïtienne » résulte d'une négociation entre les différentes forces, bien qu'on puisse se demander si le groupe des cultivateurs de Toussaint avaient pu prendre part à cette négociation, qui a donné lieu au « contrat ». En dépit de cette différence, Célius et Trouillot partagent l'idée, implicite chez Trouillot, que l'État haïtien est un produit de la colonialité.

Donc que l'État s'institue contre la Nation ou que le « modèle haïtien » advienne à la suite d'un « contrat », ce qui a été oblitéré dans ces travaux, c'est la brèche qui a été ouverte dans le tissu social esclavagiste, s'il est encore possible de parler de « tissu », l'esclavage comme forme inouïe de violence.

L'esclavage représente une institution monstrueuse, c'est-à-dire une institution qui institue l'in-instituable : la violence comme mode d'organisation sociale. Conduire l'humanité au seuil de l'animalité ou de la bestialité, telle est l'œuvre de l'esclavage. En ce sens, ce qui se joue dans cette expérience historique et institutionnelle, c'est le raturage interminable du projet de faire advenir un ordre d'humanité. Tel est, de notre point de vue, l'enjeu de l'esclavage, et l'héritage dans lequel est inscrite la société haïtienne, que nous ne divisons pas en État et en Nation, mais que nous tenons d'un bout à l'autre par une dynamique tendue de ratage de l'institutionnalisation de l'in-instituable. Parce que d'une part toute institutionnalisation de la société conduit à sa mise à mort. D'autre part, l'institutionnalisation de l'État est réalisée pour mettre à mort la société. Enfin, ce qui s'institue devient un chassé-croisé, qui est la véritable dynamique de la société haïtienne, entre un État prédateur et une société, qui s'*informalise* dans les bornes de la formalisation mise en place par l'État : c'est une tension entre le faire et le défaire. D'où la société haïtienne tient-elle cette dynamique ? Telle est la question qui, pour nous, importe, parce qu'elle ne porte pas nécessairement sur l'origine historique, logique ou ontologique, mais cherche à camper

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 142 6/18/2020 10:12:31 AM

une transcendantale historique, qui donnerait la condition de possibilité du pouvoir haïtien comme mode de protection de soi et de son groupe au détriment d'une altérité verticale, avec en arrière-fond l'Autre comme instance de légitimation : entre soi et l'autre, il y a l'Autre. Une grande brèche s'est installée entre l'autre, posé du côté de la malfaisance, et l'Autre bienfaiteur. La logique du pouvoir haïtien est celle de la double obsession d'une altérité ambivalente.

Le magico-religieux se trouve dans l'interstice de cette ambivalence ; il est la pratique de résorption de l'autre au moyen de la puissance de l'Autre. C'est une manipulation de l'altérité dans son double aspect : l'autre que l'on peut dompter et l'autre qui ne saurait être dompté, mais au nom duquel la domination se justifie. Cette altérité est essentiellement religieuse, mais la relation que nous entretenons avec elle est magique, puisqu'elle procède par instrumentalisation, par tentative de domestication.

Du magico-religieux et l'anthropologie de la sorcellerie

En ce qui concerne notre présent travail, c'est du côté de l'ethnologie de la sorcellerie antillaise ou haïtienne qu'il faut *surprendre* cette compréhension de cette altérité ambivalente, par-delà une anthropologie générale ou comparée de la sorcellerie, que nous ne pourrons exposer du fait de l'espace imparti à cet article. Nous ne pouvons que renvoyer aux travaux de Raymond Massé, Christiane Bougerol, de Laënnec Hurbon, de Jean Benoist, enfin à ceux de Philippe Chanson, qui prennent particulièrement pour objet la représentation de Dieu à laquelle en sont parvenus les Antillais, forts de leur expérience esclavagiste.

Les observations ethnologiques en situation de sorcellerie nous conduisent au constat que le malheur, le mal ou la souffrance n'arrivent jamais seuls ou naturellement. Ils

sont toujours « envoyés » par des altérités de mauvaise foi ou méchante, par des intentions mauvaises. En réalité, la question est plus profonde, et l'ethnologie de la sorcellerie ne nous livre pas explicitement ce qui est en jeu dans l'expérience sorcellaire, sinon qu'un exposé riche de détails faisant état des modes divers d'opération de sorcellerie[19]. L'ethnologie de la sorcellerie ayant éprouvé une passion de l'observable et des modes de représentation des maux ou des formes d'expérience ou d'interprétation produites des maladies, n'a pas su prendre en charge le sens véritable de la nature dans le phénomène du *sort* jeté. Par ailleurs, ce que l'ethnologie de la sorcellerie nous permet de mettre à jour est d'une importance philosophique indéniable pour comprendre l'impact de la sorcellerie comme mode d'habiter le monde dans l'organisation du vivre-ensemble où se jouent les questions de la justice, de la jalousie et des rapports de force ou de pouvoir[20]. Il s'agit d'une pré-compréhension du monde comme une puissance énergétique, portant une efficacité terrible ou terrifiante que n'importe qui peut mobiliser contre n'importe qui.

Ce que la personne, victime d'un acte de sorcellerie, permet de supposer c'est qu'une « force » ou une « puissance », sorte de source énergétique, est disponible dans la nature et accessible à tout le monde selon son degré de maîtrise de cette puissance. D'un autre côté, cette force disponible est utilisée de manière à nuire à autrui ou à le protéger. Ce qui pose d'emblée l'altérité dans l'ambivalence du maléfice et de la protection/guérison.

---

19. Voir à ce sujet Michael G. Schatzberg, *La sorcellerie comme mode de causalité politique,* Politique africaine, n° 79, octobre 2000, p. 33-47 ; Peter Gescheire, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres,* Paris, Karthala, 1995, Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage,* Paris, Gallimard, 1972.

20. « La sorcellerie est censée servir à la fois aux « petits », comme arme égalisatrice contre les « grands », et aux « grands » eux-mêmes qui cherchent à consolider leur ascendant et à réaliser leurs ambitions. » Peter Gescheire, « Sorcellerie et Politique. Les pièges du rapport élite-village ». En ligne.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 144 6/18/2020 10:12:31 AM

Donc, la sorcellerie montre que l'altérité n'est pas que malfaisante ; elle peut être bienfaisante. Mais ici, c'est particulièrement l'anthropologie de la religion qui nous livrerait le mode de compréhension de cette représentation. En effet, l'anthropologie de la religion est déjà la porte de l'expérience de la sorcellerie. Donc, il faudra maintenir ensemble anthropologie de la sorcellerie et de la religion pour dégager la double figure ambivalente de l'altérité, telle qu'elle invite à penser les modalités du pouvoir dans la société haïtienne.

Nous empruntons quelques lignes de l'étude entreprise par Francis Affergan sur le magico-religieux pour faire ressortir la métaphysique implicite qui sous-tend la pratique sorcellaire. Précisons d'entrée de jeu que nous ne partageons pas la façon dont Affergan lie l'expérience antillaise du sacré à l'expérience historique de l'assimilation, même quand nous reconnaissons avec lui que celle-ci a produit des effets de *dépossession* de soi, analysée par Glissant dans *Le Discours Antillais*. Aussi devrons-nous souligner que le sacré n'est pas l'altérité elle-même, mais la réalité qui donne à cette altérité sa fonction d'autorité bienfaisante ou malfaisante. Mais ce qui sera retenu en fin de compte, c'est l'idée que le sacré n'est autre que l'irruption de la nature, entendue comme « force », dans l'ordre social fournissant une certaine efficacité à ce qui la détient en vue du malheur ou du bonheur.

« Le sacré symbolise l'être marqué du sceau de l'incommensurable et de l'insécable, dit Affergan. Il récupère sur lui la capacité de l'homme dissocié par l'assimilation à totaliser, à développer une vision de l'univers. Seul le sacré peut réassocier, en un monisme où toutes les différences auraient été gommées, ce que la réalité sociopolitique, elle, dissocie par nécessité en milieu de domination perverse[21]. » Affergan considère à tort que le sacré peut ré-associer ou lier ce qui a été divisé

21. Francis Affergan, *Une anthropologie du magico-religieux à la Martinique, in* Cahiers internationaux de sociologie, vol XXXVIII, 1989, p. 265-266.

du point de vue sociopolitique, comme s'il n'était pas lié au sociopolitique qu'il produit et par lequel il est produit. Nous ne pensons pas que le sacré ait une fonction unificatrice, encore moins qu'il soit lié entièrement à l'altérité ou au manque. Le sacré est ce qui apporte à l'altérité une auréole méliorative, sans être entièrement autre ; il est en même temps un trop plein. En tant qu'il est un trop plein, nous sommes incapables de le symboliser ; ainsi échappe-t-il à l'emprise ordonnatrice du social et le menace constamment par un effet dissolvant ou déstructurant ou d'informalisation. Certes, Affergan reconnaît que le « sacré est le symbole de l'*apothéose* dans la mesure où la question du pouvoir ne se pose plus ». En ce sens, le sacré ne dilue pas le pouvoir, mais le fonde, lui apporte un socle mystique, mythico-théologique. C'est à ce niveau que nous devrons poser la question, non essentiellement du théologico-politique, mais du mythologico-politique, qui renvoie, à un autre niveau que le théologico-politique, à la naissance du pouvoir politique dans le commerce des hommes avec les dieux[22].

Dans le cas de la société haïtienne post-esclavagiste et pour les raisons que nous avons avancées eu égard à l'expérience esclavagiste, nous considérons que le chaos auquel donne lieu la Traite, l'extermination des Indiens et la rencontre tendue et conflictuelle des Européens et des Africains indiquent que notre expérience historique est plus proche de ce qui est décrit dans les mythes de l'origine, particulièrement ceux des grecs, où le cosmos n'est pas encore formé et le déchaînement des passions conduit à des confrontations infernales en vue de l'asservissement, où l'altérité reste l'enjeu d'une puissance dominatrice.

L'ordonnancement du monde n'a pas encore pris forme et laisse échapper dans le social naissant la *démesure* de la nature, qui fait dériver vers des formes imprévues ou imprévisibles les modes de vie. Le pouvoir qui se manifeste davantage comme

22. Voir Marc Richir, *La naissance des dieux,* Paris, Hachette, 1991.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 146 6/18/2020 10:12:31 AM

puissance ou force se déploie comme un rouleau compresseur du fait de son caractère aveugle, impitoyable.

Esquissant une telle hypothèse qui reste à approfondir et nuancer, nous ne soutenons pas l'idée, qui pourrait nous être attribuée, que les Haïtiens vivent à l'état de nature. Nous voulons suggérer qu'une « part maudite » fait irruption constamment dans le social, et cela est dû au fait de l'institution esclavagiste elle-même qui n'a pas su colmater l'expérience de la violence, de l'abêtissement comme mode de gestion du vivant, de l'esclave réduit à son corps nu, à ses muscles. Or avoir droit de vie et de mort sur l'homme c'est faire l'expérience de la folie, c'est toucher du doigt le naturel dans ce qu'il comporte de terrifiant ; c'est faire voler en éclats l'ordre symbolique, puisque la nature ne se symbolise pas, ne se représente pas, mais est, se déploie, se donne dans sa nudité. Voilà ce qui fascine et révulse dans l'expérience du magico-religieux et du pouvoir politique, mais qui devient infernal dès qu'il atteint l'ordre social humain. Le magico-religieux peut être considéré comme une forme de symbolisation qui se rature constamment par l'ambivalence de sa forme comportant le symbolique et la difficile symbolisation de la force originelle.

De la puissance dans l'imaginaire haïtien et de l'altérité

Pour expliciter la question du pouvoir, particulièrement du pouvoir politique dans la société haïtienne, nous avancerons deux considérations anthropologiques, qui nourrissent le magico-religieux et que nous avons tenté de restituer comme le noyau d'un faire à l'œuvre dans la société haïtienne :

D'une part, une compréhension de la nature disponible dans la société haïtienne laisse comprendre qu'une puissance circule et peut être appropriée par n'importe qui, bien qu'en réalité ce soit l'affaire particulière des mambos ou hougans, des initiés. Ainsi s'explique la récurrence de la relation du pouvoir

au religieux dans une perspective pragmatique d'efficacité, c'est-à-dire en vue d'obtenir des résultats concrets sur la manipulation des citoyens. Dans ce cas, la politique s'investit d'une préoccupation magique, pose la société comme lieu de déploiement d'une force créatrice des vœux et soumission à des volontés indépendamment des règles de respect de la dignité de la personne humaine, puisqu'elle devient essentiellement manipulation et instrumentalisation.

D'autre part, l'altérité est comprise d'un point de vue bien particulier, que laisse entrevoir l'anthropologie de la sorcellerie. Le mal ou le malheur n'arrivant jamais seul, il y a lieu de supposer qu'une altérité malfaisante avec laquelle on établit des relations horizontales ou verticales représente le partenaire inévitable : cela montre la force de méfiance qui structure ces relations obligées qu'on établit avec cette altérité présumée mauvaise. Mais, c'est au regard de cette sentence qu'il est possible de présenter de manière plus explicite la compréhension de l'autre : *depi nan ginen nèg ap trayi nèg*. Certes, nous pouvons suspecter l'origine haïtienne de cette sentence, qui fonde une conflictualité nègre faite de traîtrise ou de trahison. Certains Haïtiens y voient une manière insidieuse que les étrangers se proposent de fonder – partant du racisme ambiant – ce qui s'observe comme dissension originelle de la société haïtienne (*depi nan ginen*). La Guinée est à entendre davantage comme une métonymie où la Guinée historique est oblitérée au profit d'une Afrique originelle, d'une origine : l'origine des Haïtiens. Nous pouvons supposer, comme cela a été à maintes reprises présenté, que cette considération ne soit qu'une invention des Blancs pour asseoir une représentation du Nègre non solidaire. Cette objection n'est pas sans pertinence, par ailleurs, elle n'invalide pas la performativité d'un tel jugement dans l'imaginaire haïtien.

Ce jugement, qui peut être compris aussi comme une forme de réflexivité haïtienne, dévoile une compréhension

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 148 6/18/2020 10:12:31 AM

de l'altérité comme traîtresse et victime, soulignant du même coup une division duale de la société, mais aussi dessine la dynamique conflictuelle de la société liée à l'existence d'une altérité potentiellement malfaisante face à laquelle il importe de se protéger par tous les atouts, d'où le recours à la sorcellerie comme mode de gestion par des voies occultes, invisibles des conflits ou des formes d'injustice[23]. C'est à juste titre pour cette raison qu'on devrait s'en protéger, d'où l'intérêt du commerce avec les « forces » de la nature, ou du pouvoir en général, du pouvoir politique en particulier. On l'aura compris, un lien ténu tient *puissance* disponible dans la nature et pouvoir politique ensemble. Cela permet de comprendre ce mélange du religieux, du magique dans les pratiques politiques haïtiennes. Certes, il faudra soutenir que tout pouvoir politique ou non s'enracine dans une sorte de religieux, qui n'est pas sans une vertu magique, mais il faut croire que, vu la brèche causée par l'expérience esclavagiste, la dynamique se révèle plus dense et intense dans la société haïtienne.

Il faudra reprendre plus amplement cette hypothèse pour élaborer plus systématiquement la nouvelle anthropologie politique, qui promet une compréhension de ce qu'on observe comme déstructuration du social et du politique haïtiens, alors qu'il serait possible d'en esquisser les contours et en dresser un portrait plus saisissable selon une certaine rationalité, celle que pourrait nous offrir une théorisation préalable du baroque comme modalité des sociétés créoles, au lieu de nous décourager dans les conclusions posant l'énigme, l'échec ou le défi comme catégories explicatives d'une société faite d'êtres intelligents, donc créateurs de sens. Le baroque en question posera trois postulats : la société haïtienne

23. « Les histories de sorcellerie, ce sont avant tout des suspicions, insinuations et ouï-dire qui brodent indéfiniment autour d'actes et d'acteurs fondamentalement invisibles. », Julien Bonhomme, « Voir par-derrière. Sorcellerie, initiation et perception au Gabon », *in* Social Anthropology, 13, 3, 2005, p. 262.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 149 6/18/2020 10:12:31 AM

mêle modernité et tradition selon la logique de la tension et non de la dialectique ; elle porte une béance composée de l'institution de la violence qui l'a construite ; cette béance laissant échapper une puissance énergétique qui devient difficile à contenir dans les bornes des institutions. Les enjeux importants de ce travail méritent que nous reprenions le chantier ultérieurement. C'est dire que le travail présent n'a été qu'une esquisse, et que nous ne saurons le conclure définitivement.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 150 6/18/2020 10:12:31 AM

Chapitre 5

« L'héroïsation du passé et la construction d'un récit du pouvoir »

Seloua Luste Boulbina
Université Denis Diderot Paris 7

Sé larivié-m té yé
Sé laguinin-m té yé
Manman mwen navigé
Papa mwen navigé
Souflé souflé na rwé yo…[1]

« Contes et légendes ! Existe-t-il un peuple qui en ait une plus riche moisson que le nôtre ? »[2]

Lorsque Michel-Rolph Trouillot publie *Silencing the Past : Power and the Production of History*, en 1995, il souligne, dans son titre, un paradoxe ou une contradiction remarquable en affiliant passé sous silence et production de l'histoire. Certains peuples, fait-il très vite observer, peuvent souffrir d'une overdose historique, les rendant otages du passé qu'ils

1. « Souflé van », chanson traditionnelle.
2. Jean-Price Mars, *Ainsi parla l'oncle, Essais d'ethnographie* (1928), p. 17. http://classiques.uqac.ca/classiques/price_mars_jean/ainsi_parla_oncle/ainsi_parla_oncle.html

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 151 6/18/2020 10:12:31 AM

se sont créé[3]. Effectivement, l'histoire peut avoir une fonction politiquement euphorisante et produire une élision du présent. Mais c'est à la condition d'une héroïsation du passé et de la construction d'un certain récit du pouvoir. C'est particulièrement vrai en contexte postcolonial.

En Algérie par exemple, l'élection récente, pour un quatrième mandat, d'Abdelaziz Bouteflika à la présidence de la République est emblématique – et symptomatique – de cette situation. En effet, il appartient, encore, à la génération de l'indépendance. Il faut savoir que jamais les Algériens ne parlent de guerre (1954-1962). Ils parlent, comme Fanon, de la Révolution algérienne. Le Président actuel de l'Algérie est issu de celle-ci. Il appartient au parti qui, prenant le nom du mouvement de lutte anticoloniale, Front de Libération Nationale (FLN), a assuré la continuité de la guerre et de la paix, faisant ainsi de la politique une guerre, mais par d'autres moyens.

La corruption, la prédation, les détournements de fonds et la captation des richesses pétrolières du pays s'effacent ainsi, officiellement, devant la mise au premier plan, constamment réitérée, revitalisée, d'un récit du pouvoir qui fait du combat national mené contre les grandes puissances colonialistes et impérialistes, un combat non sans commencement mais sans fin. Les grands noms du passé circulent pour réanimer ceux que les jeunes générations ignorent dans une glorieuse généalogie à double détente : renverser d'une part la dévaluation coloniale des anciens indigènes, détourner l'attention du présent vers le passé. C'est bien le seul subterfuge que peut trouver un gouvernement – voire un pays - sans aucun avenir prévisible.

L'élaboration politico-historique d'un panthéon, si elle est propre à toute construction étatique, est d'autant plus nécessaire quand l'État est faible, le gouvernement impuissant, la société corrompue. Car, alors, il importe d'idéaliser ceux grâce auxquels l'indépendance, fut-elle ancienne, a été conquise et,

3. Préface, p. XVIII.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 152 6/18/2020 10:12:32 AM

par là, d'offrir une image narcissiquement valorisante à un peuple en souffrance. Le remède est classique, même si ses effets dans le présent sont davantage attendus que constatés. Autrement dit, ce qui est en question ici, c'est l'imaginaire – glorieux – d'un pays. Une revanche de la virilité sur ses atteintes. Ce remède est aussi, comme tout *pharmakon*, un poison.

En effet, comme Machiavel le soulignait dans *Le Prince*, tout gouvernement a besoin et de *vertu* et de *fortune*. Or vertu et virilité ont la même étymologie. Les deux termes dérivent du latin *vir*. Le terme signifie homme par opposition à femme et l'expression commune est celle-ci : *virum natam vellem* ou « je voudrais être née homme »... *Vir* signifie aussi, selon le dictionnaire Gaffiot, « homme jouant un rôle dans la cité, personnalité » mais encore un soldat. La *virtus* désigne quant à elle l'ensemble des qualités morales et physiques qui font la valeur de l'homme. Bien entendu, il s'agit d'une catégorie axiologique renvoyant à la virilité de l'âme (maîtrise de soi, esprit de justice) et du corps (énergie, bravoure, vaillance). Psychanalytiquement parlant, la vertu est l'*activité* phallique par opposition à la *passivité* féminine. La fortune, pour sa part, est féminine. La différence est aussi, bien sûr, *idéale*.

Dans la création d'une ancestralité politique, les héros du passé sont les piliers. Cette ancestralité est donc essentiellement (ou par essence) masculine, même si des femmes peuvent figurer au panthéon. Car, classiquement, le « féminin » ou la « féminisation » sont associés au fait d'être battu[4]. L'enjeu, à l'évidence, n'est pas historiographique mais politico-mythologique. Il est question de produire des mythes propres à légitimer un pouvoir dont l'exercice, au présent, prête à contestation. Pour employer le langage de Max Weber, le pouvoir, dans ces conditions, ou dans ces circonstances, ne peut bénéficier d'une légitimité traditionnelle, ou rationnelle.

4. C'est ce que fait Freud lorsqu'il décrit le fantasme masochiste dans « Un enfant est battu » (*Ein Kind wird geschlagen*).

Il ne peut se soutenir que d'une légitimité charismatique. La légitimation légale-rationnelle ne peut, du fait de la fragilité des institutions et de la faiblesse de la loi (à laquelle l'État n'a pas donné de force), être invoquée. La légitimation par la tradition ne peut non plus, du fait du passé colonial – *a fortiori* esclavagiste – être appelée car le passé colonial est, au sens fort de ce terme, informe. En témoignent les efforts immenses pour « sortir de la grande nuit », selon l'expression de Fanon, renverser le point de vue et écrire l'histoire non plus du point de vue des colonisateurs – et des maîtres – mais des colonisés – et des esclaves. Œuvre – et travail politique – des savants plus que des politiques.

La légitimité est une espèce de mécanisme cognitif propre à produire une croyance et, par là, une acceptation – en d'autres termes une obéissance – sans nécessairement toujours recourir à l'oppression et à la répression politique qui sont pourtant les armes classiques de la domination[5]. Max Weber estime que le monde économique ne contient pas de domination à proprement parler. Mais il ne raisonne pas dans un cadre post-colonial où s'est développée une bourgeoisie nationale dont la richesse ne provient pas directement de l'entreprise privée mais de l'entreprise publique, via l'État, ou directement de l'État, ce qui ajoute aux armes classiques de la domination celle de l'exploitation, que l'indépendance visait pourtant à détruire.

Pour Max Weber, il existe cinq types de domination : la bureaucratie, le patriarcalisme, le féodalisme, la hiérocratie (gouvernement par les prêtres)) et le communalisme (socialisation communautaire). Ces types, subdivisés, ne sont pas l'effet des trois formes de légitimité mais leur sont – ou non – corrélés. On peut voir – très schématiquement - dans le travail

5. « Nous entendons par « domination » la chance, pour des ordres spécifiques (ou pour tous les autres), de trouver obéissance de la part d'un groupe déterminé d'individus. Il ne s'agit [...] pas de n'importe quelle chance d'exercer « puissance » et « influence » sur d'autres individus. » Max Weber, *Economie et société* 1, Pocket, Agora, Paris, 1995 [1971], p. 285.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 154 6/18/2020 10:12:32 AM

du sociologue allemand une reprise des interrogations contenues dans le *Discours sur la servitude volontaire* du philosophe français La Boétie. «L'ordre que l'on respecte uniquement pour des motifs rationnels en finalité est en général beaucoup plus instable que si l'orientation se fait purement et simplement en vertu de la coutume, en raison du caractère routinier d'un comportement, dit Max Weber, c'est même là, de toutes les espèces d'attitudes intimes, la plus courante. Néanmoins cet ordre est encore incomparablement moins stable que celui qui s'affirme grâce au prestige de l'exemplarité et de l'obligation, je veux dire de la légitimité »[6].

Objectives et impersonnelles, les règles légales-rationnelles apparaissent aussi – relativement – intemporelles. Elles ne sont pas censées dépendre des circonstances ni des individus. Mais les coups d'État postcoloniaux contredisent frontalement cette construction symbolique du pouvoir. Les élections, quand elles existent, sont toujours sujettes à contestation. La légitimité traditionnelle, quant à elle, est totalement dépourvue de sens en contexte postcolonial. Elle repose en effet, dans son principe, sur la spécificité immémoriale des individus formant le peuple, comme si les peuples constituaient des *espèces* appartenant à un même genre (le genre humain), ce qui est précisément refusé, à bon droit, à la fois par les gouvernants et par les gouvernés.

C'est aller à rebours des considérations d'un Joseph de Maistre : « Il n'y a point d'homme dans le monde. J'ai vu dans ma vie des Français, des Italiens, des Russes ; je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être Persan ; mais quant à l'homme je déclare ne l'avoir jamais rencontré de ma vie ; s'il existe c'est bien à mon insu. » Or une révolution, et la Révolution haïtienne en particulier, ne fait pas émerger des Haïtiens ou des Algériens, mais des hommes niés en tant

6. Weber Max, *Économie et société / 1,* Paris, Pocket, Agora, 1995 [1971], p. 65.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 155 6/18/2020 10:12:32 AM

que tels et dans la colonie, et, plus encore, dans l'esclavage. Devenant citoyens, les hommes/êtres humains – en tant que tels – naissent alors à l'existence comme Haïtiens ou Algériens. Mais, naissant comme hommes, ils ne sont pas nés pourvus de tous les droits humains, à commencer par les droits politiques[7].

Pour parler juste, cela n'est vrai qu'en gros. Car, de plus près, le vaudou en Haïti, l'islam en Algérie, sont impliqués dans des processus complexes et parfois contradictoires ou du moins paradoxaux de légitimation traditionnelle et de contre-pouvoirs, soit face au légal-rationnel moderne, soit face au charismatique. Leur fonction politique critique – au sens où l'on parle de crise politique – est rappelée dans la préface que Laënnec Hurbon a écrite à son *Barbare imaginaire* : « Depuis la chute de la dictature, le 7 février 1986, les opérations dites de *déchouquage* se sont d'abord focalisées sur les Tontons macoutes, mais pour se jeter ensuite avec rage sur des personnes déclarées ou présumées loups-garous. »[8] Qui plus que le vodouisant peut-il vouloir combattre la sorcellerie à tout prix ? Il affirme ainsi que « si le vodou venait à disparaître pour de vrai, l'État haïtien s'abolirait lui-même. »[9]

Face à l'État moderne colonial centré sur le rationnel-légal (en témoigne le Code noir ou même Code de l'indigénat) duquel il faut se déprendre et se séparer, dans un contexte de disqualification du traditionnel, les ressources symbolico-politiques des États postcoloniaux sont assez maigres. Ne subsistent que les grands hommes pour redorer un blason national, pour instituer une légitimité nouvelle et pour asseoir les bases d'un pouvoir à créer (sans pour autant l'inventer) de toutes pièces.

L'héroïsation du passé va de pair avec la construction d'un récit du pouvoir et avec la naissance d'une *patrie*. Elle consiste à mettre des *pères* en scène. Comme les indigènes, et plus

7. D'où l'importance, en Haïti, de l'anthropologie.
8. Laënnec Hurbon, *Le Barbare imaginaire*, Paris, Cerf, 1988.
9. *Ibidem*, p. 141.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 156 6/18/2020 10:12:32 AM

qu'eux, les esclaves ne sont ni pères ni mères, ni enfants ni parents : ils ne sont pas des *personnes*. On pourrait dire que l'indépendance (1804 pour Haïti, 1962 pour l'Algérie) est aussi *l'apparition* des pères politiques du pays qui vient de naître. Une légende dorée de *noms* célèbres : Toussaint Louverture, Jean-Jacques Dessalines, Henri Christophe, Pétion (Alexandre Sabès)…

Cette apparition est aussi création littéraire. Elle façonne, dans les récits, le *mythe* au nom duquel le pouvoir – éventuellement la domination – va s'exercer. Toussaint Louverture[10], le Spartacus noir, en est le paradigme. Très vite, nationalement et internationalement, il devient un héros national, l'incarnation de la Révolution. La philatélie va même jusqu'à s'en emparer puisque, pour n'en donner qu'un seul exemple, Toussaint Louverture est représenté en chef militaire descendant des rois d'Allada sur des timbres coloniaux de la jeune république indépendante du Dahomey[11], devenue Bénin en 1975. Voici le témoignage d'une espèce de nationalisme transatlantique qui inclut le départ des esclaves dans son passé national.

La réinscription imaginaire de Toussaint Bréda[12] – Louverture est son nom de guerre – dans une généalogie

10. En Algérie, l'émir Abd el-Kader, vaincu par les Français, qui finit sa vie en exil, en est l'homologue. Il est devenu à la fois une idole maintes fois célébrée et une icône présente sur les timbres, les cartes postales et bien d'autres objets.

11. Cette série de timbres-poste est émise en 1963, pour le 160e anniversaire de sa mort, avec la mention « Toussaint Louverture (1743-1803), descendant des rois d'Allada (Dahomey), Général haïtien, homme d'Etat libérateur et martyr ». Il était général français et sa filiation est loin, à l'évidence, d'être avérée.

12. Du nom de l'habitation du Haut-du-Cap possédée par Pantaléon de Bréda. Notons que celui-ci, entré à seize ans dans la Marine en 1682, se frotte aux Barbaresques, en Méditerranée. Il « fait la course contre les Algériens » et participe au bombardement d'Alger (1683) et de Tripoli (1685). Il s'installe à Saint-Domingue en 1696 sans renoncer à sa carrière militaire.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 157 6/18/2020 10:12:32 AM

est significative à double titre. C'est d'abord une façon de le nommer (généalogiquement) et de l'inscrire dans une filiation, noble qui plus est. C'est aussi une façon de le faire entrer dans l'Olympe béninois. Car Toussaint Louverture est considéré comme un *bossale* (selon l'expression haïtienne), un prince d'Allada, fils de Déguénon Gaou, de la lignée Kopkon. Soulignons au passage que cette version manifeste la concurrence mémorielle qui se livre sur le continent africain car Toussaint est-il d'origine béninoise ou congolaise ? Quoi qu'il en soit, certains le voient comme l'homme le plus grand après Jésus-Christ, « le plus grand des Noirs » ou « le Noir le plus grand de tous les temps »[13]. Effectivement, même son contemporain le comte de Noé, un créole né « aux îles » propriétaire de la grande habitation des Manquets, lui demandera son secours, espérant qu'il emploie « son pouvoir » et « ses moyens » au service du « rétablissement de ses habitations et de celles des ses parents »[14].

Lamartine lui consacre une pièce en cinq actes. On y apprend aux enfants haïtiens la « *Marseillaise* noire ». Dans un long monologue (acte 2), Toussaint Louverture y convoque les prophètes avant de mettre son projet à exécution. « Il agit seul, déclare-t-il, c'est vrai, mais il agit par l'homme : nul ne sait de quel nom dans un peuple il se nomme. Moïse, Romulus, Mahomet, Washington !... » Pour le critique Gustave Planche, « il faut l'étudier surtout dans les dix années qui précèdent l'expédition du général Leclerc. Sans l'étude attentive de ces

13. Voir Jean-Louis Donnadieu, *Un grand seigneur et ses esclaves : le comte de Noé entre Antilles et Gascogne (1728-1816)*, Presses Universitaires du Mirail, 2009, p.310-312. L'auteur écrit en exergue de son livre : « En hommage à Ferdinand Abissi (1937-2005), mon maître d'école qui, le premier, m'a appris l'histoire de Toussaint Louverture, de la traite négrière et de l'esclavage, dans sa classe de CM1 à l'école Nadjo de Porto-Novo, au Dahomey (actuel Bénin) ».

14. Voir la lettre du 6 avril 1799 du comte de Noé à Toussaint Bréda reproduite par Jean-Louis Donnadieu, *Ibidem,* p. 15.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 158 6/18/2020 10:12:32 AM

dix années, il est impossible de s'expliquer l'autorité absolue dont cet homme singulier était investi, le pouvoir dictatorial qu'il exerçait à Saint-Domingue. Il y avait dans cette *nature africaine*[15] un mélange de ruse et de persévérance, de perfidie et de grandeur, qui devait lui concilier l'admiration et le dévouement de ses frères en esclavage[16]. »

La reconnaissance française et internationale[17] de Toussaint Louverture consacre l'importance nationale du glorieux père de la Révolution haïtienne. Aimé Césaire lui consacre une étude à la même enseigne : « Quand Toussaint Louverture vint, ce fut pour prendre à la lettre la déclaration des droits de l'Homme, ce fut pour montrer qu'il n'y a pas de race paria ; qu'il n'y a pas de pays marginal ; qu'il n'y a pas de peuple d'exception. Ce fut pour incarner et particulariser un principe ; autant dire pour le vivifier[18]. » Césaire se réfère à l'idée hégélienne du droit des héros à fonder des États.

Charles-André Julien, qui a tant écrit sur l'Algérie, débute sa préface à Césaire par cette observation : « Quiconque a séjourné en Haïti a été frappé de constater à quel point le souvenir de Toussaint Louverture habite les esprits et les cœurs. Il appartient à chacun, comme Napoléon, dont il fut la victime, à chaque Corse. (…) L'ancien Saint-Domingue voue à son libérateur une dévotion patriotique qui ressemble à un

15. Souligné par moi.

16. Gustave Planche, « Toussaint Louverture, drame de Monsieur Alphonse Lamartine », *La Revue des deux Mondes*, vol.6, 1850.

17. Par exemple C.L.R James, *Toussaint L'Ouverture* (1936), Langston Hugues, *Emperor of Haiti* (1936), Orson Welles, *Voodoo Macbeth* (1936), William du Bois, *Haiti, a Drama of the Black Napoléon* (1938), Derek Walcott, *Henri Christophe* (1949), Alejo Carpentier, *Le Royaume de ce monde* (1954), Aimé Césaire, *La tragédie du roi Christophe* (1963). Cf. Harilaos Stecopoulos, « Western Hemispheric Drama and Performance » in John Carlos Rowe dir., *A Concise Companion to American Studies*, Wiley-Blackwell, 2010, chapitre 12, p.247-262.

18. Aimé Césaire, *Toussaint Louverture, La Révolution française et le problème colonial*, Présence Africaine, 1981, p. 344.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 159 6/18/2020 10:12:32 AM

culte. » Il est vrai qu'il s'agit d'un homme qui traite d'égal à égal avec le président des États-Unis de l'époque, John Adams, et qui se voit lui-même comme « le tronc de l'arbre de la liberté ».

Les historiens – Charles-Céligny Ardouin (1806-1849) par exemple – ont immédiatement eu fort à faire pour démêler la réalité et la fiction. Mais il n'est au fond question ni d'histoire, ni même, peut-être, de mémoire. Les victoires des chefs militaires du passé font oublier leurs dissensions et sont régulièrement convoquées, même si la ficelle est grosse, en regard des échecs répétés des politiques civiles ultérieurement mises en place. Il est souvent à craindre, en contexte postcolonial, que le militaire ne s'efface pas devant le civil. Le civil est bien souvent bafoué par les prises de pouvoir violentes ou le trucage des procédures électorales. La mise au pas des opposants politiques – éliminations physiques, éloignements forcés, détention etc. – est productrice de simulacres car tout se passe comme s'il fallait rejouer, au présent, une révolution déjà accomplie, quelquefois depuis longtemps. L'État postcolonial possède des fondations. A-t-il des fondements ?

Le nombre d'études consacrées à la naissance d'Haïti comme au XIX^{e} siècle haïtien, mais aussi les multiples approches dont cette séquence décisive fait l'objet, montrent également la fonction d'état narcissique remplie par ces récits. Port-au-Prince, capitale du réel merveilleux ? Le barbare y devient héros, l'esclave maître chez lui, le corps souffrant un corps glorieux. La soumission s'efface devant l'exploit. La réhabilitation imaginaire des ancêtres communs suture – quoique relativement – la plaie profonde que les violences consubstantielles à l'esclavage ont infligée à des générations d'individus matériellement et symboliquement diminués par le traitement qui leur était infligé. Est-elle productrice d'identifications fortes ou d'illusions renforcées ? Les stigmates sont-ils accompagnés de séquelles ? Le vocabulaire médical de la blessure, de la cicatrice et de la maladie, pour métaphorique qu'il soit, n'en est pas moins porteur de pertinence heuristique.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 160 6/18/2020 10:12:32 AM

Les institutions esclavagistes sont des *institutions totales* (Goffman) : « lieu(x) de résidence et de travail où un grand nombre d'individus, placés dans la même situation, coupés du monde extérieur pour une période relativement longue, mènent ensemble une vie recluse dont les modalités sont explicitement et minutieusement réglées. »[19] La racialisation qui en est le corrélat, on le sait, identifie esclavage et stigmatisation. Le stigmate visible disparaît-il dans la révolution ? Les héros nationaux n'ont pas fait disparaître tous les écarts (nègres/mulâtres : bossale/créole par exemple) et toutes les blessures. L'ennemi intime (Nandy) est-il définitivement éliminé[20] ? Voilà sans doute l'enjeu de l'héroïsation du passé et de la construction d'un récit du pouvoir car ce récit vise tout à la fois un savoir (de soi) et un pouvoir en localisant l'universel, en matérialisant le spirituel, en faisant du fou un sain et du barbare un civilisé, dans une dialectique de la réussite et de l'échec dépourvue du mot de la fin. Car cette héroïsation et ce récit se présentent comme des *tragédies*. « Celui qui se prend pour ''le maître'' s'écrase à présent contre les miroirs du palais. »[21]

La légitimité charismatique exige une reconnaissance sans réserve du pouvoir. La non-reconnaissance des subordonnés est assimilée à de la rébellion. Il ne peut y avoir division des responsabilités. Max Weber parle de « communisme d'amour »22 pour dire le lien qui relie le leader charismatique et son état-major. Ni le statut ni la compétence n'ont alors droit

19. Erving Goffman, (trad. Liliane et Claude Lainé), *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*, p. 41, Les Éditions de Minuit, 1979. Voir aussi *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, 1963 ; traduit de l'anglais par Alain Kihm, Éditions de Minuit, coll. « Le Sens Commun », 1975

20. Voir l'anthropologie d'un Louis-Joseph Janvier ou d'un Anténor Firmin.

21. Laënnec Hurbon, ouvrage cité, p. 315. Du premier acte de sa Tragédie du roi Christophe, Aimé Césaire dit ceci : « Tout ce premier acte est en style bouffon et parodique, où le sérieux et le tragique se font brusquement jour par déchirures d'éclairs. »

22. Weber Max, *Ibid.*, pp. 322-323.

de cité. C'est la fidélité de préférence absolue qui prévaut. La proximité avec le leader est enviée, car c'est de lui que tout l'exercice du pouvoir dépend. L'État est tout entier exécutif. La conséquence en est évidente : le charisme est une forme très instable de domination qui peut déboucher d'abord sur un charisme de fonction, puis sur un charisme d'habitude, enfin sur une bureaucratisation militaire. Le premier cas suppose une forte ritualisation (comme c'est le cas à l'Église). Le second cas contribue à la traditionalisation (éventuellement par transmission héréditaire). Le troisième cas montre que l'instabilité n'est pas antinomique avec la structuration, d'autant qu'aucune de ces transformations (ou de ces destins possibles du charisme) n'évite le rapprochement du pouvoir politique et de l'activité économique. L'idéal tombe à l'eau, non le mythe.

Il n'y a pas opposition entre charisme et organisation. Il n'y a pas non plus équivalence stricte entre modes de domination et modes de légitimation, même si les passerelles observées inviteraient à y croire. Les modes de légitimation sont des rationalisations du pouvoir, au sens où la psychanalyse en parle. Mais, quand la croyance guide l'action, comme lors de la Révolution haïtienne, la valeur l'emporte sur la finalité. La valeur, ici la liberté, une espèce de fondement mystique de l'autorité. Sans réduire l'éventail des possibilités à une alternative, on notera qu'il arrive que la finalité l'emporte. En ce cas, les bénéfices politiques pour l'agent – ou l'acteur – l'emporteront sur les conséquences pratiques pour l'organisation. L'overdose historique est peut-être une injection de valeur dans un corps politique qui l'a perdue de vue.

En effet, comme le précise Max Weber, « Sociologiquement parlant, l'État moderne est une entreprise, juste comme une manufacture : c'est exactement là sa particularité historique[23]. » Mais le charisme s'accommode mal de la finalité et des impéra-

23. Weber Max, *Economy and Society,* University of California Press, Berkeley, 1978 [1968], p.1394.

tifs étatiques semblables à ceux de l'entreprise. « Le charisme pur, écrit Max Weber, est spécifiquement étranger à l'économie. Il constitue, ou il apparaît, une « vocation » au sens emphatique du terme : en tant que « mission » ou « tâche intérieure. Dans son type pur, il dédaigne et rejette l'utilisation économique de la grâce comme source de revenus – ce qui, certainement, est souvent plus une prétention qu'une réalité. [...] Ce qu'ils dédaignent tous, [...] c'est l'économie quotidienne [...] la réalisation de «recettes» régulières grâce à une action économique continue dirigée vers ce but[24]. » Le postcolonial est-il le régime du pouvoir sans l'État ? Si tel était le cas, cela signifierait qu'il n'y aurait pas de professionnalisation de la politique. Le paradigme du club (cooptation par cercles concentriques) remplacerait alors le métier (et la rationalisation des compétences). L'État serait alors performatif, sans être performant. Mais l'état de grâce révolutionnaire disparaît rapidement.

Il faut au moins retenir l'écart ou le fossé que trace Max Weber entre le charisme pur et les recettes économiques à tel point qu'on peut se demander s'ils ne sont pas inversement proportionnels. Car, loin de toute logique mercantile, le charisme est d'origine religieuse et renvoie aux dons du Saint-Esprit. Dans la première *Épître aux Corinthiens*, Paul de Tarse en fait l'inventaire et y inclut la puissance d'opérer des miracles. La dimension religieuse, si prégnante dans l'histoire politique haïtienne, contribue à sanctifier les héros d'une révolution originale qui a rendu la liberté à des êtres humains asservis doublement par l'esclavage et par la colonie. Le catholicisme sera religion officielle d'État jusqu'en 1987. Il est institutionnel bien avant l'indépendance. Il fait, en un mot, partie de

24. Weber Max, *Économie et société/1,* Paris, Pocket, Agora, 1995 [1971], p. 324.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 163 6/18/2020 10:12:32 AM

l'histoire haïtienne des institutions[25]. Reste que cette histoire est conflictuelle et s'accompagne de profonds interdits[26].

Le charisme n'est pas cependant analysable en termes exclusivement chrétiens et il n'y a pas de contradiction, en Haïti, à adhérer à la fois au christianisme et au vaudou. Lorsque Roger Bastide parle de « guerre mystique », il se réfère au vaudou et au pouvoir exorbitant attribué aux devins et aux sorciers. Laënnec Hurbon l'a amplement montré. « Les historiens notent par exemple, écrit-il[27], le prestige dont disposait le chef d'une bande de marrons, nommé Makandal, lors d'une insurrection de 1757 : bien que brûlé vif sous les yeux des esclaves, la mentalité populaire dans la colonie continuait à lui attribuer un pouvoir d'immortalité et d'invincibilité ; il passait pour un prophète-sorcier exceptionnel qui faisait vivre les Blancs dans la terreur et la hantise constante de l'empoisonnement par des procédés magiques. Jusqu'à présent, le mot *makandal* est utilisé en Haïti pour désigner les *faiseurs d'empoisonnement*. Le politique est traversé – ou hanté – par le magico-religieux.

Si Haïti hérite de ses chefs charismatiques – on s'est centré sur la figure de Toussaint Louverture -, de quoi Haïti hérite-t-il ?

25. Le Code noir stipule en 1685 : « Tous les esclaves qui seront dans nos îles seront baptisés et instruits dans la religion catholique, apostolique et romaine. Enjoignons aux habitants qui achètent des nègres nouvellement arrivés d'en avertir dans huitaine au plus tard les gouverneurs et intendants desdites îles, à peine d'amende arbitraire, lesquels donneront les ordres nécessaires pour les faire instruire et baptiser dans le temps convenable. »
26. « Interdisons, édicte le Code noir, tout exercice public d'autres religions que la religion catholique, apostolique et romaine .Voulons que les contrevenants soient punis comme rebelles et désobéissants à nos commandements. Défendons toutes assemblées pour cet effet, lesquelles nous déclarons conventicules, illicites et séditieuses, sujettes à la même peine qui aura lieu contre les maîtres qui lui permettront et souffriront à l'égard de leurs esclaves. »
27. Laënnec Hurbon, « La révolution haïtienne, une avancée postcoloniale », http://classiques.uqac.ca/contemporains/hurbon_laennec/culte_du_vaudou/culte_du_vaudou_texte.html

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 164 6/18/2020 10:12:32 AM

Chez Xénophon, la *charis*28 englobe la gratitude, l'échange de dons, la faveur. La grâce du pouvoir explique l'ascendant voire l'emprise d'un général sur ses armées ou d'un chef politique sur la population. À l'inverse, les Grecs le savaient, « à la mort de l'homme providentiel, le système révèle toute sa fragilité ». Les pratiques culturelles et sociales forment une histoire politique de l'émotion dans laquelle la *charis* est opposée au *phthonos* (l'envie, la jalousie). Cependant, parce que le chef charismatique distribue des bienfaits, la corruption – quelle qu'en soit la forme : morale, sexuelle, économique – est toujours voisine de la dispensation des avantages et des faveurs.

On pourrait dire du *miracle* qu'il est la version chrétienne de l'*exploit* olympien. L'héroïsation du passé, la construction d'un récit du pouvoir et la fabrique de l'État empruntent à une pluralité de sources (et de ressources). La mythologie n'est étrangère ni au droit, ni à la philosophie, ni à l'histoire, ni à la pensée politique. L'*imbrication* survit à l'analyse et à la distinction des champs et de leurs règles propres surtout lorsque, comme on s'est efforcé de le montrer, elle emprunte aux croyances leur force et leur obstination. Les mythes collectifs naissent de la politique. Le peuple est un acteur mythique qui contient des *héros* qui en supportent le destin exemplaire et trouent le temps par la nouveauté de ce qu'ils mettent au monde. Dans l'histoire du *peuple* en question, ici Haïti, le mythe historique des pères fondateurs sert à différencier radicalement l'avant et l'après, l'enfer et le salut.

28. Voir Vincent Azoulay, *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la* charis *au charisme*, Publications de la Sorbonne, 2004.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 166 6/18/2020 10:12:32 AM

Chapitre 6

Quête de l'ailleurs et récits perdus

Michèle Duvivier Pierre-Louis
Présidente de la FOKAL

En intitulant ma communication « Quête de l'ailleurs et récits perdus », j'ai voulu reprendre un texte que j'avais publié dans le numéro de *Chemins Critiques* sur « Le rêve d'habiter » et le retravailler à la lumière du livre de Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the past*, une recherche anthropologique importante sur « le pouvoir et la production de l'histoire ». Il me semblait que le récit d'un vieux paysan du Plateau des Rochelois situé dans les hautes montagnes du sud d'Haïti témoignait d'un temps, d'une histoire, qui, pour autant qu'elle renvoyait à la trame de vie de toute une population aux prises avec les mêmes contradictions, en tension entre l'ici et l'ailleurs, ait laissé l'impression de n'être inscrite nulle part, qu'elle n'a été saisie qu'au hasard d'une conversation. Pourtant, cette narration ne renvoyait-elle pas à l'histoire, celle qui, par ses mots autant que par ses silences, entrait en résonance avec les propos de Trouillot ?

J'ai donc tenté de mettre le récit en phase avec le raisonnement de Trouillot, d'établir les corrélations qui en donnent un sens plus profond dans le temps et l'espace, et de faire de ce

vieux paysan un producteur d'histoire : « The variety of narrators is one of many indications that theories of history have a rather limited view of the field of historical production. They grossly underestimate the size, the relevance, and the complexity of the overlapping sites where history is produced, notably outside of academia. »[1] Et plus loin « … production interacts not only with the work of other academics, but importantly also with the history produced outside of universities. »[2]

Je reprends en partie le texte que j'avais publié en 1989 :

> « Sur le Plateau des Rochelois, dans les hauteurs de Miragoâne, V. V.[3], un paysan septuagénaire, attend sereinement la mort. Il en veut pour preuve cette immense tombe qui orne l'entrée de sa propriété, objet de fierté à peine contenue, vers quoi il dirige d'emblée tout visiteur « étranger », afin de montrer la stèle qui porte déjà l'inscription :
>
> Ci-gît V. V., né le 17 juillet 1913, décédé le…
>
> Ma femme, ou peut-être… peut-être mes fils feront graver la date de ma mort, lorsque j'aurai bientôt rejoint mes ancêtres en Guinée[4], dit V.V., l'air mystérieux. Et dans ses yeux qui ne savent pas lire et qui ne voient plus très bien – à cause d'une cataracte mal soignée – le regard semble avoir déjà entrepris le voyage vers l'au-delà. "Au point où j'en suis, je n'attends plus que la mort", ajoute-t-til. Et dans ses yeux, le mystère s'épaissit. Puis il se tait. Silence prolongé. »

Devant ce vieil homme fatigué, debout face à sa propre tombe érigée comme un monument aux dieux sur sa propre propriété, le temps semble soudain arrêté. Tout se passe

1. Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the past: Power and the Production of History*, Beacon Press, Massachusetts, 1995, p. 19. Ce livre attend encore sa traduction française.
2. *Ibid*.
3. Au moment où j'écrivais ce récit, Victor Vital était encore en vie et j'avais préféré garder l'anonymat, en accord avec lui.
4. La – Guinée – est cet ailleurs mythique, cette Afrique éloignée où l'âme des morts retournera vivre en paix parmi les esprits.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 168 6/18/2020 10:12:32 AM

comme si, brusquement, le personnage se figeait dans un décor devenu immuable. Mais, lorsqu'il comence à raconer, il s'anime à nouveau. Alors les images que projette son discours se télescopent de telle manière que passé, présent et futur ne semblent pas seulement coexister, mais s'enchevêtrent jusqu'à se confondre.

> « "J'ai trois fils, trois grands fils, et ils sont tous partis… pour New York. J'ai voulu qu'ils partent. J'ai dépensé plus de 30 000 gourdes pour qu'ils s'en aillent loin d'ici faire leur vie. Je ne les vois plus, mais je ne regrette pas. Il n'y a plus rien ici pour eux. Auparavant, "*dikdantan*[5]", il y avait la terre. Mais la terre aujourd'hui, qu'est-ce que c'est ? Qu'est-ce que ce sera demain ?" »

Et il continue : « Dieu seul sait combien je me suis battu pour cette terre. Lorsque les Américains sont venus implanter leur usine, la Reynolds, par ici, le gouvernement a dépossédé des tas et des tas de paysans qui ont dû s'en aller, partir… Moi, je n'ai pas voulu m'en aller, j'ai résisté. J'ai été arrêté, jeté en prison pour avoir refusé de vendre ma terre, mais j'ai tenu bon. Je n'ai pas cédé. C'est la terre de mes ancêtres, comment aurais-je pu m'en défaire. Et puis tout pousse sur ces terres : regardez comment le terrain autour de nous est bien boisé. En plus des denrées telles que le café et le cacao, on y trouve tous les arbres fruitiers, tous les vivres de la terre et même des arbres aussi rares que le rocouyer. Regardez ! Les terres des mines, à côté, ne peuvent plus rien donner. On leur a enlevé les entrailles, maintenant elles sont creuses, sans âme. Alors, comment aurais-je pu vendre aux Américains la terre qui m'a vu naître, a vu naître mon père et mon arrière-grand-père. »

Et le regard perdu dans ses souvenirs, V. V. prend une petite pause avant de poursuivre : « Voyez-vous, cette vie ici-bas exige de nous respect et humilité. Il y a 30 ans, j'ai fait de la prison pour avoir refusé de vendre ma terre aux Américains, mais aujourd'hui… Tout est différent ! Aujourd'hui, les prix que

5. "Au temps des ducs d'antan".

l'on offre au marché pour nos produits sont si dérisoires que je préfère laisser les fruits pourrir sur l'arbre. Quelle misère ! Aujourd'hui, tout a changé… en pire !

Voilà que j'ai dû vendre 2 carreaux de terre, et puis faire d'énormes sacrifices pour expédier les fils à New York. Deux carreaux de cette même terre ! Ce qui me reste se réduit à cette propriété-ci, et puis c'est ma femme qui en a la charge car moi je ne peux plus rien. Je suis trop vieux, malade ; j'ai fait tout ce que j'ai pu. Je n'attends plus que la mort… »

Malgré le tragique qui ressort du récit de V. V., c'est surtout dans le non-dit, l'indicible, que se déploie toute l'amplitude du drame qui le bouleverse intérieurement, et dont les rares signes visibles contrastent quelque peu avec son apparente sérénité, auto-imposée face aux impossibles qui le cernent…»

Ce récit est vieux de plus de vingt cinq ans, mais il demeure emblématique du drame profond qu'ont vécu et que vivent encore des milliers voire des centaines de milliers de paysans haïtiens viscéralement attachés à leur terre qui se sont retrouvés dans la situation tragique de s'arracher à cette même terre en intériorisant une contradiction si profonde qu'elle ne peut de toute évidence se dénouer que dans l'ailleurs et dans la mort.

Je suis retournée sur le Plateau des Rochelois, sur les traces de Victor Vital. Je voulais le voir avant que son corps ne soit mis en terre dans ce beau tombeau qui trônait à l'entrée de sa propriété et dont il était si fier. Il était trop tard. Et ses fils partis grâce à cette même terre n'ont pu rendre un dernier hommage à leur père, ayant gagné l'Amérique sans titre légal de séjour. C'est donc sa femme qui dans sa douleur a fait graver sur la stèle, la date du décès. Elle aussi se sentait déjà proche de la mort et, sans rien dire sinon que par bribes confuses, le visage marqué par une profonde tristesse, elle anticipait la disparition pure et simple de son territoire familial, dernier vestige d'un temps à jamais révolu.

Ce court récit d'un paysan qui a vécu en quasi-autarcie dans les montagnes de Miragôane, contient en quintessence

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 170 6/18/2020 10:12:32 AM

tout une partie de l'histoire du pays. Sans que lui n'en ait eu pleine conscience. Et c'est dans les interstices du discours, dans les « silences de la mémoire » que se construit la petite histoire qui renvoie aux éléments non-dits de la grande histoire.

> « … The production of traces is always also the creation of silences. »[6]

J'ai voulu dégager quelques sous-thèmes du métalangage extrait du récit de Victor Vital, et étayer la démarche à l'aide de travaux d'autres chercheurs.

Saisir d'abord le caractère symbolique de la terre et son rôle central dans la vie paysanne. V.V. a préféré la prison plutôt que de vendre sa terre aux exploiteurs de bauxite. La précarité de son existence n'a pas été un argument suffisant pour qu'il accepte de brader l'héritage légué par ses aïeux. Dans son livre, *La Caraïbe une et divisible*, Jean Casimir fait le constat suivant applicable à toute la Caraïbe : « De l'apogée de l'agriculture paysanne au XIX^e^ siècle jusqu'à son interminable agonie à la période contemporaine, le développement endogène de la Caraïbe ressortit à une valeur que la devise nationale de la Dominique exprime aussi éloquemment que brièvement : "*Apre Bondié, c'est la tè*". La formule régionale de tenure de la terre est la propriété collective indivise, qui est aussi le creuset de la philosophie sociale caribéenne du genre humain. »

> « La propriété collective indivise garantit l'héritage d'une terre en tant que prérogative commune d'une famille tout entière, et ce pour toutes les générations issues du propriétaire ou de l'occupant originel du bien foncier. Le droit à ce lopin – appelé communément *tè eritye* ou terre de famille – et aux récoltes que l'on en tire est partagé par tous. »[7]

À l'instar de Casimir, de nombreux auteurs ont longuement analysé la complexité des relations des paysans haïtiens à la

6. Trouillot, *op. cit.* p. 29.

7. Jean Casimir, *La Caraïbe une et divisible*, Éditions Deschamps/Commission économique pour l'Amérique latine et la Caraïbe (CEPALC), 1991, p. 195.

terre, Paul Moral, Benoit Joachim, Gérard Pierre-Charles, André-Marcel d'Ans, Gusti Gaillard-Pourchet, pour ne nommer que ceux-là. Les travaux du Groupe de recherche SACAD lequel a produit les trois tomes « Paysans, systèmes et crise, travaux sur l'agraire haïtien » méritent d'être cités : « Les conditions dans lesquelles évolue la paysannerie naissante lui imposent de créer assez rapidement, dans un intervalle d'un demi-siècle, les structures sociales nécessaires à sa propre reproduction. Répondre à la faible productivité de l'outillage et au risque agricole, réduire les prélèvements usuriers, commerciaux et étatiques tout en développant de nécessaires circuits d'échange, défendre ses conquêtes en se forgeant une idéologie qui renforce l'attachement au patrimoine foncier, créer en fait des réseaux de solidarité et d'échange, constituent des impératifs urgents pour la paysannerie du XIX[e] siècle. ''Lakou'' et ''sociétés'' sont les instruments essentiels de cette lutte pour la survie… Le foncier contrôlé par la famille reste en indivision, ce qui permet, entre autres, d'échapper aux prélèvements élevés que constituent les frais légaux de notariat et d'arpentage. »[8]

La terre, c'est donc la famille, le travail, les ressources, le spirituel, l'eau, la vie. Des relations qui se sont forgées au sortir de l'esclavage lorsqu'il fallait défendre une idée de liberté et d'égalité et que celle-ci était liée à la terre.

C'est ce rapport à la terre qui va être mis à rude épreuve pour Victor Vital lorsqu'en 1957, le gouvernement haïtien concède à la Reynolds Haitian Mines Inc. l'exploitation du gisement de bauxite situé sur le Plateau des Rochelois à 10 kilomètres de Miragoâne. La Reynolds Haitian Mines est une filiale de la multinationale américaine Reynolds Mining Company établie à Corpus Christi dans l'État du Texas où la bauxite

8. *Paysans, Systèmes et Crise, Travaux sur l'agraire haïtien, Tome 1, Histoire agraire et développement*, Groupe de Recherche/Formation SACAD Systèmes Agraires Caribéens et Alternatives de Développement, Université des Antilles et de la Guyane, FAMV Faculté d'Agronomie et de Médecine Vétérinaire, Université d'État d'Haïti, 1993, pp. 153-154.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 172 6/18/2020 10:12:32 AM

est transformée en alumine et commercialisée à travers les États-Unis et le monde. À ce compte, Fred Doura nous apprend « … que la Reynolds a exporté vers les États-Unis 13 267 148 tonnes de bauxite de 1959 à 1982 et que la mine haïtienne a compté pour 5 % des importations de bauxite des États-Unis et 17 % de la production totale de la multinationale Reynolds. Or, sans bauxite on ne peut fabriquer de matériels militaires, des avions et d'autres types de produits de consommation courante des économies capitalistes industrialisées… »[9] C'est à cette compagnie qui, à longueur d'année, creusait et emportait la terre rouge des hauts plateaux, que V.V. a refusé de céder ses propriétés. Et Doura de conclure : « Après le pillage systématique du sous-sol de la région de Miragoâne et les expulsions de paysans de leur terre, et en plus des torts causés à l'économie et à l'environnement écologique, de l'exploitation à outrance de la force de travail, de la détérioration du climat social en laissant sur le pavé environ 300 salariés, la Reynolds Haitian Mines a mis fin à ses opérations en septembre 1982. »[10]

Les logiques paysannes ont leur raison d'être et c'est justement l'étude de leur adaptabilité aux contraintes de la survie qui peut nous permettre de mieux comprendre le changement que va opérer Victor Vital dans son rapport à la terre. En dépit de son attachement à cette terre ancestrale, il nous dit avec une économie de mots que la dégradation des sols et de l'environnement, la baisse des cours du café et du cacao, les difficultés de transporter aux marchés les plus proches les fruits et légumes de son jardin qui pourrissent à même le sol, le coût de la main-d'œuvre, le poids démographique sur des ressources qui s'amenuisent, sont autant de facteurs qui pèsent de plus en plus lourd sur une vie familiale et communautaire de plus en plus précaire. À cela, il faut ajouter les effets de la dictature et

9. Fred Doura, *Haïti – Plateau Central / Société: économie et paysannerie*, Éditions du CIDIHCA, Montréal, 1995, p. 213.
10. *Ibid*. p. 214.

les turbulences politiques subséquentes au départ de Duvalier en 1986, particulièrement la dérégulation des échanges commerciaux qui auront une incidence négative non négligeable sur l'économie paysanne déjà fragilisée paradoxalement par assauts suivis d'abandon. Et finalement les changements de saison qui amènent la pluie quand on ne l'attend pas, ou alors lorsque les saisons sèches s'étalent indéfiniment.

Alors que faire ? Que faire surtout pour sa progéniture ? Pour ces fils qui s'urbanisent de plus en plus et qui n'envisagent pas leur avenir dans les hauts plateaux qui les ont vus naître. Trois fils qui ne pensent qu'à une chose : partir. Et qui finissent par convaincre père et mère que c'est la meilleure chose à faire. Que là-bas, dans cet ailleurs dont ils rêvent déjà tout ira mieux. Il y aura du travail et dès lors des transferts d'argent pour la famille.

Et le vieux cède. Pour ses trois fils. Il consent de vendre cette même terre jusqu'ici jalousement gardée, objet de convoitise et cause d'emprisonnement. Il accepte de l'échanger contre des voyages clandestins payés au prix fort à des passeurs « businessmen » sans scrupules. Le drame de tout un peuple en transit sur son propre territoire, en attente d'un aller-simple. Fuir.

Alors, V.V. décide qu'il est temps de construire sa tombe car son départ à lui pour la Guinée est proche. Seule la mort, peut-être, le libérera du fardeau qu'il porte depuis l'exil volontaire de ses enfants. Dans ses silences, il assume ses décisions, mais il laisse deviner le déchirement provoqué au plus profond de lui-même. Celui que vit également toute une population, jadis paysans sédentaires attachés à la terre, aujourd'hui paysans errants arrachés à la terre, possédés par les fantasmes d'un ailleurs sécurisant, fut-il pour des vieux tels que lui, la mort, l'autre ailleurs. Son récit à lui s'arrête là, ayant perdu tous ses relais, toutes ses attaches. Peut-être que là-bas dans leur ailleurs à eux, les fils s'en souviendront et, dans leurs nouveaux chemins de vie, la mémoire du vieux père et de sa terre ne sombrera pas dans l'oubli, mais c'est une autre histoire.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 174 6/18/2020 10:12:32 AM

Le texte de Cédric Audebert dans *Le défi haïtien*[11] est fort éclairant sur le sujet. « Du point de vue de l'essentiel des Haïtiens, l'histoire tumultueuse de leur pays de la mise en place du système de plantation à nos jours s'apparente à celle d'une quête permanente de davantage de justice et de liberté. Or, avec la reproduction du système de la plantation après l'indépendance, l'isolement et le blocus d'Haïti au XIX^e^ siècle, la volonté de l'État d'étendre son contrôle commercial, fiscal et politique dans les campagnes les plus reculées, et les conséquences sociales de l'occupation militaire états-unienne et de la dictature duvaliériste au XX^e^ siècle, les espaces de liberté économique, politique et culturelle de la majorité des Haïtiens n'ont cessé de se réduire. La fuite à l'étranger est alors apparue comme l'une des principales réponses des individus aux contraintes historico-structurelles et conjoncturelles pesant sur eux. Les Haïtiens ont progressivement intériorisé une représentation de ''l'ailleurs'' comme l'un des derniers espaces de liberté et d'épanouissement leur étant accessible, au prix de lourds sacrifices. Leur dispersion internationale s'est inscrite dans le double contexte de l'évolution politique et économique problématique du pays d'origine et de la division internationale du travail mise en place par les États-Unis dans la Caraïbe. »[12]

L'appel irrésistible de l'ailleurs semble tout mettre en échec : la famille, la terre, le pays et « le rêve d'habiter ». Le récit se perd d'un côté dans la mort et de l'autre dans une terre étrangère où il se reconstitue dans l'imaginaire. Mais la narration n'est plus la même.

Ce récit à lui seul sert de révélateur, comme en photographie avant le numérique, lorsque dans la magie de la chambre noire, le négatif se transformait en image sur papier définissant peu

11. Cédric Audebert, « La diaspora haïtienne : vers l'émergence d'un territoire de la dispersion », in *Le défi haïtien, Économie, dynamique sociopolitique et migration,* sous la direction de Carlo A. Célius, l'Harmattan, 2011, pp. 193-212.
12. *Op. cit*. p. 195.

à peu les contours de la photo avec ses ombres et ses reflets, ses gros plans et ses détails en surimpression. Si la narration établit des connexions avec toutes les problématiques évoquées plus haut, elle renvoie aussi à la difficulté d'habiter ce pays et comme dit Glissant à la non-maîtrise de l'espace-temps.

En cette année du centenaire de l'occupation militaire d'Haïti par les marines américains (1915-1934), « onze décades et une année » après l'indépendance chèrement acquise, comme dit le poète Anthony Phelps, qu'on se souvienne que c'est au cours de cette période qu'ont eu lieu les premières migrations massives d'Haïtiens vers les plantations de canne à sucre de Cuba et de la République dominicaine. Elles seront suivies par la suite par les milliers de « *boat people* » (dont les trois fils de V.V.) qui ont bravé la traversée du Canal du vent pour des rives supposément plus clémentes.

Mais n'y aurait-il aucune issue au dilemme posé par V.V. ? Les récits se perdraient-ils indéfiniment dans la mort ou l'ailleurs ? Dans son texte sur « Le rêve d'habiter », Laënnec Hurbon avance une hypothèse : « Les mille et une stratégies de survie qui forment la trame de la vie du peuple ne constituent point encore un sursaut vers l'avenir, même si elles énoncent un refus du désespoir. Encore faudra-t-il se distancier du présent, du réel lui-même pour le regarder en face, plus exactement dans un face-à-face critique avec soi-même. Passer du rêve d'habiter à l'utopie concrète de l'habiter, tel pourrait être le chemin d'une réappropriation ou d'une reconquête de notre espace. Il s'agirait alors pour nous non pas de nous replier nostalgiquement sur le passé, mais de réaliser ce qui avait été inaccompli dans le passé donc d'abord de prendre conscience – à partir même de notre nostalgie – de ce rêve d'habiter Haïti qui avait été à la source des luttes pour l'émancipation… »[13]

13. Laënnec Hurbon, « Le rêve d'habiter » *Chemins Critiques, op. cit.*, pp. 102-104.

Troisième partie
La Révolution haïtienne et le nom d'Haïti dans l'histoire

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 177 6/18/2020 10:12:32 AM

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 178 6/18/2020 10:12:32 AM

Chapitre 7

Le Nègre ou le sujet-pour-la-mort : esclavage et procès de production esclavagiste au cœur de la modernité

Adler Camilus
Université d'État d'Haïti, Université Paris 8 /LLCP

L'objectif de ce texte[1] est de penser le Nègre comme sujet-pour-la-mort (sans en faire une illustration de l'ontologie heideggérienne), conformément au procès de production esclavagiste où le travail servile édifiant le monde occidental devient la mise à mort de l'Autre. La mort est ce qui relie le Nègre à la *vie* dans l'espace colonial, ce par quoi se manifeste sa vie. « La vie de l'esclave est, à maints égards, une forme de mort-dans-la-vie »[2]. Il fait l'expérience de la vie dans le creux de la mort de façon à ce que l'esclavage soit un séjour « [...] auprès

1. Je remercie Laënnec Hurbon d'avoir pris le soin de lire cet article et pour ses remarques attentives.
2. Achille Mbembe, « Nécropolitique » (2003), *Raisons politiques*, 2006/1 n° 21, p. 29-60, p.37.

de la mort »[3]. Il n'y a de Nègre que pour la mort aux yeux de celui qui en fait[4]. À cette condition, la vie métropolitaine[5] est inscrite dans une lutte pour la maîtrise du « mercantilisme » et du « marché mondial »[6].

Je précise d'emblée que le Nègre ici dépasse la figure de l'esclave *du Code noir* ou de *l'Édit de mars 1685* tel qu'il y fut *textuellement* défini contrairement à ce qu'affirment certaines lectures. Car ce code n'incarne pas en réalité la violence coloniale dans toute sa démesure[7]. Celle-ci se manifeste dans les pratiques coloniales, dans les rapports entre maîtres et esclaves qui ne sont pas toujours médiés par le droit colonial. Néanmoins, ma démarche révélera la contradiction entre le fait que le pouvoir politique (colonial) doive générer de la vie en tentant vainement de l'arracher à la violence du maître au profit du souverain et la supprimer en même temps au nom du capital négrier. Le Nègre comme sujet-pour-la-mort est le nom

3. Achille Mbembe, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, 2e édition, Paris, Karthala, 2005, p. 240.
4. « C'est le colon qui a fait et qui continue à faire le colonisé. » Frantz Fanon, *Les damnées de la terre*, Paris, La Découverte, 2002, p. 40.
5. Une fois l'esclavage comme « institution essentiellement capitaliste » (İmmanuel Wallerstein, *Le système du monde du XVe siècle à nos jours, tome I. Capitalisme et économie-monde, 1450-1640*, Paris, Flammarion « Nouvelle bibliothèque scientifique», 1980, p. 85) d'un certain âge de productivité devient sa condition de possibilité sans qu'il y ait toutefois réellement contradiction entre esclavagisme et capitalisme
İmmanuel Wallerstein, *Le système du monde du XVe siècle à nos jours, tome I. Capitalisme et économie-monde, 1450-1640*, Paris, Flammarion « Nouvelle bibliothèque scientifique», 1980, p. 85.
6. İmmanuel Wallerstein, *Le système du monde du XVe siècle à nos jours, tome II. Le mercantilisme et la consolidation de l'économie-monde européenne, 1600-1750 (1980),* trad. de l'anglais par Claude Markovits, Paris, Flammarion « Nouvelle bibliothèque scientifique», 1984, p.208.
7. Pour une discussion du Code noir, voir selon deux orientations opposées, Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou le calvaire de Canaan,* (1987), Paris, PUF « Quadrige », 2002 et Jean-François Niort, *Le Code noir. İdées reçues sur un texte symbolique,* Paris, Le Cavalier Bleu « İdées reçues », 2015.

d'une phénoménalisation de la violence coloniale par le travail servile et un certain rapport à la vie de l'Autre.

Penser ce sujet consiste à saisir la singularité de l'expérience servile et de la configuration de la modernité dans le dehors imaginaire de l'Europe[8]. Son objectivation comme sujet dont la mort rend possible l'accumulation du capital négrier n'est pas compréhensible sans l'accumulation du pouvoir d'énoncer et de dire la mort de l'Autre. L'esclavage moderne suppose la maîtrise de cette double accumulation comme pouvoir de faire du Nègre une marchandise[9] et comme puissance ou force mortifère sans précédent.

La fabrication du Nègre comme sujet-pour-la-mort requiert au préalable une double métamorphose, celle de soi et de l'Autre. Elle est dans les deux cas le « devenir-bête de l'humain ». La tonalité de ce sujet ne s'efface pas avec la *fin* de l'esclavage et de la colonisation[10]. Elle ne serait pas totalement

8. Cf. Adler Camilus, « Ecritures postcoloniales du corps et pathologies coloniales » *Revue Asylon(s)*, n° 15, Février 2018. Politique du corps (post) colonial. https://www.reseau-terra.eu/article1407.html.

9. Cela est conforme au fait que « le développement historique du capitalisme a impliqué un mouvement irrésistible de transformation de toute chose en marchandise, une véritable "marchandisation du monde". » Immanuel Wallerstein, *Le capitalisme historique*, trad. de l'anglais par Philippe Steiner et Christian Tutin, Paris, La Découverte « Repère », 1990, p. 16.

10. La généalogie de la violence nazie n'est pas pensable sans la prise en compte de la violence coloniale ou du racisme colonial. Sur cette généalogie, voir Enzo Traverso, *La violence nazie, une généalogie européenne*, Paris, La fabrique, 2002, Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme. L'impérialisme,* trad. de l'anglais, Paris, Arthème Fayard, « Essais », 1982, chap. III « race et bureaucratie », p. 111 *sq*. Il y a chez Arendt une découverte tardive (avec la colonisation) de la race en Afrique. Son idée de « penser la race avant le racisme » (chapitre II) ressemble avant tout à une généalogie intra-européenne de la race révélant, selon sa propre expression, « l'aube du racisme ». *Ibid*., p. 109.

pensable par un croisement entre état d'exception[11]/état de siège/souveraineté. Elle affecte et contamine les rapports intersubjectifs postcoloniaux. Selon sa singularité, la colonie est un dehors (imaginaire) non-maîtrisable, toujours en excès et se donne à voir comme le *nomos* de l'auto-configuration de son dehors (l'espace supposé de la Norme la détermine comme telle). Lieu moderne par excellence de l'indistinction sans reste entre violence et droit[12], entre vie et mort comme constitutive de la *souveraineté coloniale*. Elle fait son retour sous le mode du refoulé et du fantasme.

Le Nègre devient par conséquent une ombre-spectrale-errante dont la modernité ne parvient pas à se débarrasser et du même coup l'aiguillon de la mise à l'épreuve de ses prétentions en révélant « sa face cachée ». Le pouvoir colonial est, dans toutes ses ramifications et configurations, un *thanatos accompli* mais toujours contesté et menacé d'être déconstruit par des modalités diverses de résistance. À ce titre, la singularité radicale de l'expérience révolutionnaire haïtienne est d'avoir défait les nœuds de la logique du pouvoir colonial et de l'imaginaire fabriquant le Nègre. Elle libère l'espace d'une reconfiguration décoloniale du monde où une contre-écriture de soi conformément aux exigences de l'émancipation[13] devient possible. Celle-ci doit être saisie au-delà de la hantise à retrouver le sol de

11. Carl Schmitt, *La dictature*, trad. de l'allemand par Mika Köller et Dominque Séglard, Paris, Seuil, 2000, p. 210 *sq*, Giorgio Agamben, *État d'exception. Homo Sacer, II,1,* tr. de l'italien par Joel Gayraud, Paris, Seuil « L'ordre philosophique » 2003.

12. Cette indistinction (déjà présente chez Pindare) serait le nom même du souverain (la manifestation de la souveraineté). *Cf.* Georgio Agamben, *Homo sacer. I Le pouvoir souverain et la vie nue,* trad.de l'italien par Marilène Raiola, Paris, Éditions du Seuil « l'Ordre philosophique », 1997, p. 40 *sq*.

13. Entendue ici comme détachement de l'imaginaire colonial et de l'imaginaire social du pouvoir (fondant les rapports de domination et d'exploitation) afin de libérer une *praxis* sociale portée par une brèche-anarchique. Voir Adler Camilus, Conflictualités et politique comme oubli du citoyen, thèse de doctorat, *op. cit*.

l'authenticité de soi[14]. La Révolution haïtienne reconfigure ainsi le monde moderne/colonial ou la « la modernité/ colonialité »[15] afin de le disjoindre ou de l'abolir au nom d'une nouvelle *praxis* sociale et du devenir décolonial[16]. Si la colonie lie rentabilité et mort, la vie du Nègre devient une vile et superflue denrée produite par et pour le capital. Sa violence peut être le site paradigmatique d'un certain pouvoir qui abolit substantiellement cette vie au nom du capital. Comment faut-il alors penser ce sujet dont la vie est ainsi définie et phagocytée sans oblitérer les lignes de disjonction que la colonialité ne parvient pas à endiguer ?

Je proposerai une analyse en trois temps afin de saisir ce qui est en jeu dans l'idée du Nègre comme sujet-pour-la-mort. Je défendrai l'idée que l'humanité excrémentielle (1) est celle propre au Nègre selon le pouvoir colonial, puis l'idée de la temporalité coloniale comme temporalité de la mort (2). Je présenterai enfin l'esclavage moderne comme l'appel à la mort de l'Autre et prendrai la mesure de certaines expériences

14. *Cf.* Achille Mbembe, « À propos des écritures africaines de soi » *Politique africaine*, 2000/1 (n° 77), p. 16-43, Adler Camilus, « L'égalité dans le miroir de l'autre : les enjeux de l'écriture de l'histoire en Haïti », *Chantiers,* revue des Sciences sociales et humaines de l'Université d'État d'Haïti, vol. I, n° 1, octobre 2014, p. 61-82.

15. Walter Mignolo, *Local histories/Global designs. Coloniality, Subaltern knowledge and border thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 249.

16. « La décolonisation est un défi, ce qui n'a de signification que pour des sujets, c'est-à-dire des sujets humains en tant qu'ils sont porteurs d'une subjectivité singulière [ ]. La décolonialité est un devenir, ce qui n'a de sens que du point de vue des sujets ainsi définis. C'est en termes d'espaces, un troisième lieu : ni celui de la colonie, ni celui de la postcolonie. » Ce troisième lieu n'est-il pas le *devenir-décolonial* ? « Il n'y a de devenir décolonial qu'ouvert. Hâtons le pas » Seloua Luste Boulbina. *L'Afrique et ses fantômes. Écrire l'après*, Paris, Présence africaine « La philosophie en toutes lettres », 2015, pp. 19-20. Mais si la décolonialité doit être une *praxis* (radicale) émancipatrice, il n'existe pas de devenir décolonial sans une telle *praxis*. Sinon, elle reste un voeu pieux qui ne produit que des effets sur la Théorie.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 183 6/18/2020 10:12:33 AM

d'auto-abolition/de reconfiguration radicale du monde et de soi à partir du nom d'Haïti comme nom pris dans un procès d'effacement. La rentabilité de l'entreprise esclavagiste nécessite l'articulation de ces trois idées autour de la race, de l'imaginaire colonial. Je tenterai d'articuler les deux derniers moments par-delà et en-deçà du *Dasein* heideggérien.

Le Nègre : une humanité excrémentielle

Pour l'esclavagiste ou le colon, le Nègre est une figure synthétique de ce que l'humanité peut engendrer de plus sale, de plus laid et de plus effrayant[17]. Cela rappelle alors au sujet civilisé le prix à payer pour la civilisation contre l'incarnation de la barbarie et de la sauvagerie que produit depuis toujours l'Afrique. Il devient une figure humaine dont l'humanité est cependant obstruée, voire annihilée par une configuration ontologique qui fait de l'Autre un sujet né-pour-être-esclave. La modernité expérimente cette figure par « le développement massif de la traite et de l'esclavage qui, adjoint à l'état de "Noir", a construit la définition moderne de l'esclave »[18]. Celle-ci est véhiculée alors par « les représentations des Africains et des esclaves données à lire au public européen, comme la vérité ontologique de l'altérité [supposée] noire »[19].

L'humanité excrémentielle est ce qui est commun aux Nègres (ce qu'ils ont entre) par-delà les différentes représentations biologiques ou phénotypiques issues du métissage et ce qui les éloigne du « Blanc », peu importe le degré de ressemblance. Le dosage du sang – le Nègre comme genre produit les nègres comme espèce – détermine le degré de flottement entre l'humanité et l'humanité excrémentielle. Celle-ci est le *nom-du-nègre* comme rebut d'humanité et le nom d'un rien. Elle définit l'identité singulière du Nègre, son ipséité et ce au nom de quoi

17. Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013.
18. Myriam Cottias, *La question noire. Histoire d'une construction coloniale*, Paris, Bayard, 2007, p. 51.
19. *Ibid*., p.31.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 184 6/18/2020 10:12:33 AM

sa supposée servilité doit être justifiée. Pour mieux répondre à la question : de quoi le Nègre est-il le nom dans l'histoire ?, il faut prendre en compte la construction de l'imaginaire colonial.

Selon l'idéologie coloniale, « quelque rapprochée que puisse être du blanc la femme non blanche, il ne saurait provenir un blanc de leur procréation ; de même quelque rapprochée du nègre que puisse être une femme colorée, ils ne peuvent jamais produire un nouvel individu qui *redescende jusqu'au nègre*. C'est-à-dire, en termes plus simples, que les blancs mêlés entre eux peuvent seuls faire des blancs, et que des nègres ne peuvent provenir que de nègres des deux sexes. » Telle est la « maxime » « adoptée » par le « préjugé colonial »[20] dit Moreau de Saint-Méry. « Redescendre jusqu'au Nègre » signifie en fait descendre dans la quintessence de l'humanité excrémentielle, habiter le non-être, la non-humanité ou franchir une zone.

Le tableau hiérarchisé que décrit Moreau de Saint-Méry est une ontologie coloniale qui énonce les différentes classes (13 au total) de combinaisons possibles. Le « blanc » et le « noir » en sont les catégories constitutives. Mulâtre (12), Quarteron (20), Métis (6), Mamelouc (5), Quarteronné (4), Sang-mêlé (4), Sacatra (3), Griffe (5), Marabout (5), sont autant d'espèces de Nègres (ou l'expression commune d'une même humanité excrémentielle) issues de croisement biologique qu'il nous présente. Les deux dernières catégories du tableau[21] sont les Sauvages/Caraïbes/Indiens occidentaux et les Indiens orientaux.

Chacune de ces figures (citées selon l'ordre, le rang colonial) se produit de diverses manières selon la détermination fractionnaire du dosage du « sang nègre » et du « sang blanc ».

20. Louis-Élie Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'île Saint-Domingue…*, tome I, 2e éd, Paris, Théodore Morgand, 1875, p. 88. Pour toute référence ultérieure à cet ouvrage, *cf*. pp.88-95. Souligné par moi.

21. Elles pourraient se rapprocher de cette humanité excrémentielle puisque l'auteur établit lui-même des signes de similitude avec les Nègres (la confusion de « leur descendance avec celle de l'Africain » par exemple).

Les nombres entre les parenthèses indiquent le nombre de croisements possible par lequel se produit telle ou telle espèce de nègre. Les différents noms du Nègre avaient été puisés dans l'univers bestial. La construction de la domination et des pratiques discursives coloniales passe par la fabrication de toute une fantasmagorie imaginaire dans laquelle il est facile de se perdre pour dire le Nègre de 126 manières. Il faut parfois un œil d'expert, avoue l'auteur, pour percevoir les différences phénotypiques. Ce savoir produit une « pathologisation du corps »[22] de l'Autre qui n'est pas sans incidence sur l'auto-configuration de soi.

Le Nègre est le fruit d'une dualité ontologique comme lieu d'une configuration du monde à partir du site d'auto-énonciation de Soi[23]. Il devient le propre de la figure du rien et de l'insignifiance par excellence, de celui dont le visage n'incarne pas une figure d'une égale humanité aux yeux de l'esclavagiste et du raciste. Césaire avait déjà énoncé un tel mécanisme. Il avait précisé que « mieux qu'une hiérarchie, une ontologie : en haut, le blanc – l'*être* au sens plein du terme –, en bas, le nègre, sans personnalité juridique, un meuble ; la chose, autant dire le *rien* ; mais entre ce tout et ce rien, un redoutable entre-deux : le mulâtre, l'homme de couleur libre [qui est aussi en réalité une figure du Nègre] »[24].

Énoncer la singularité de la chose et du rien, voilà le travail opéré par l'imaginaire colonial de la race. Le discours fondé

22 C'est la raison pour laquelle si « la pathologisation [ontologique] du corps des esclaves est le préalable à leur racialisation » (Elsa Dorlin, *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, Paris, La Découverte « Poche », 2006, 2009, p. 15), elle est aussi en même temps une manière de se situer soi-même aux antipodes de ces Autres.

23. Montesquieu est l'un de ceux qui formulèrent cette dualité. Voir Montesquieu, *L'Esprit des lois*, Tome I, édition de Robert Dérathé, Paris, Classique Garnier, 2011, 5e chapitre du Livre xv, p. 265.

24. Aimé Césaire, *Toussaint Louverture. La révolution française et le problème colonial in* Œ*uvres complètes,* tome III, Paris, édition Désormeaux, 1976, p. 41.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 186 6/18/2020 10:12:33 AM

et structuré par celui-ci se joue sur le plan ontologique : on prétend ainsi révéler ce qu'est l'Autre ontologiquement. Il puise aussi sa substance fantasmagorique, afin de combler un défi de fondement, dans le récit imaginaire judéo-chrétien énonçant la malédiction paternelle contre les prétendus descendants de Cham.

« Des autres cultures, des autres mondes, des autres personnes, l'Europe a fait des objets : ce qui est ''jeté'' devant ses yeux »[25]. Aucune co-existence ou co-appartenance au monde n'est possible. Le propre de cette dualité ontologique semble absorber toute scène de rencontre débarrassée des pathologies coloniales. Le conquérant esclavagiste *est* dans son humanité *accomplie* si et seulement si la chose animée qu'il objective comme Autre *n'est pas*, *humainement*. Il est sujet de l'Histoire dans la mesure où celui-ci est pétrifié dans son essence, dans l'éternité de son être où disparaît l'idée de l'histoire et du temps. Son humanité implique la présence des êtres renvoyant à des vestiges du passé humain. L'idée de l'Amérique suppose cette inscription de l'être des Autres dans un désormais-au-passé[26].

Le sujet-pour-la-mort est le négatif fantomatique de Soi objectivé dans sa prétendue pure choséité naturelle. Il est le moment pathologique et obscène où le récit occidental de soi s'affirme par une relation de négativité mortifère avec les Autres. Sa construction autour de la race permet à ce qui serait une subjectivité occidentale de s'affirmer comme subjectivité de l'Universel, porteuse de l'Universel. Alors que la temporalité coloniale définit les frontières du monde selon la dichotomie

25. Enrique Dussel, *1492, Occultation de l'autre,* trad. de l'espagnol par Christian Rudel, Paris, Éditions Ouvrières, 1998. p. 36.

26. Aníbal Quijano, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina» *in* Elgardo Lander (dir), *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas,* Buenos Aires, Clasco, 2000, p. 201-245, pp. 221. Repris dans Aníbal Quijano, *Cuestiones y Horizontes. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder,* Buenos Aires, CLACSO, 2014, pp. 777-832.

barbare/civilisé autour de la race, elle invente sa propre spatialité dans le dehors imaginaire de l'Europe. L'espace colonial est l'espace-pour-les-Nègres. Il n'est pas un *oikos* où règne la violence régulée et absorbée par le droit et tout autre mécanisme de régulation du social dans l'espace public selon une certaine prétention. Il n'est pas seulement l'envers de la cité, il lui est surtout contemporain. Le *sale-nègre* est celui qui viole les frontières séparant l'espace colonial et l'espace métropolitain en refusant de réaliser les conditions biologiques du vivant dans l'espace de la civilité républicaine. Il est donc celui dont la présence hors de la plantation ou l'espace de l'invisibilité mortifère est un scandale. Il est en ce sens le nom d'un *tort racial* (comme tort qui ne cesse de se déployer avec/ dans l'imaginaire colonial de la race) qui structure la modernité ainsi que l'espace de la civilité républicaine dans son rapport avec son dehors imaginaire. À partir de là, le lien entre l'humanité excrémentielle attribuée à l'« Autre radical » comme attribut propre d'un être impropre et la temporalité de la mort devient plus évident. La temporalité coloniale peut donc être pensée comme celle de la mort.

Temporalité coloniale : temporalité de la mort

La massification phénoménale de la mort comme manifestation de la configuration de la conquête, de la traite transatlantique et de l'esclavage serait en excès au croisement entre l'état d'exception/état de siège au sens où elle ne nécessite pas *uniquement* une action souveraine pour être effective, si ce n'est que dans son fondement. L'idée simple de cette affirmation, c'est que le droit de tuer n'est plus seulement celui du souverain dans la mesure où il devient celui d'un sujet dit civilisé face à un Autre radical qui n'est pas la figure de l'ennemi proprement dite, mais la bête. La mort de l'Autre est certes l'œuvre de « l'ordre européo-centrique du droit des gens » comme droit de conquête, de captivité et d'asservissement depuis le « Décret de Gratien ». Cet ordre est issu et « né de la découverte [...] d'un

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 188 6/18/2020 10:12:33 AM

Nouveau Monde » comme « nomos de la terre »[27] renvoyant à l'idée de « prise de terres » selon une vision globale du monde associant terre et mer. La mort de l'Autre y trouve son fondement, mais en même temps sa banalisation et sa répétition ne requièrent pas *ipso facto* l'action souveraine. Le « Nouveau Monde » devient alors un « *espace libre,* un champ ouvert à l'occupation »,[28] à l'extermination. Les princes, les peuples chrétiens ou les colons exercent leur droit de tuer comme moyen de l'accumulation du capital.

Le sujet-pour-la-mort est enfermé dans l'espace-pour-les-Nègres en traversant les frontières du monde comme une marchandise. La temporalité coloniale est celle de la mort selon sa spatialité. Une fois ce sujet ainsi configuré, la mort peut devenir paradoxalement une manière de rencontrer l'Autre : le nommer, l'interpeller et lui assigner une place ontologique. Voilà pourquoi « en tant qu'esclave, le Nègre représente donc l'une des figures troublantes [peut-être même la figure troublante] de notre modernité, dont il constitue au demeurant la part d'ombre, la part de mystère et la part de scandale »[29]. La difficulté pour Las Casas de trouver une raison expliquant l'ivresse avec laquelle les Espagnols tranchent le corps-indien en y voyant, faute de mieux, la main du Satan commandant l'épée impériale et la folie s'emparant des Espagnols, est son incapacité à expliquer les raisons pour lesquelles la conquête s'apparente à un sacrifice massifié. D'où son idée qu'une telle violence ne peut pas être perpétrée « par des hommes, mais

27. Carl Schmitt, *Le nomos de la terre. Dans le droit des gens du Jus Publicum Europeaeum*, trad. de l'allemand par Liyane Deroche-Gurcel revisé par Peter Haggenmacher, Paris, Quadridge/PUF, 2001, pp. 46-50. Après une généalogique enracinée dans l'Antiquité grecque chez Platon, Aristote, Solon, etc.., Schmitt lie « le sens initial » « du *nomos* » (tout en dénonçant sa confusion ultérieure avec le devoir-être) à la « prise de terres » (p. 72) comme si le titre de l'ouvrage devient redondant volontairement.
28. Carl Schmitt, *Le nomos de la terre, op. cit.,* p. 88.
29. Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, *op. cit*., p. 63.

par des démons incarnés »[30]. Dans la violence coloniale, une pernicieuse déraison serait à l'œuvre. « Tourmentés par la soif intarissable de richesses, suscités par un esprit de malédiction, que d'absurdités, de mensonges, de divagations, de calomnies et d'assertions mensongères, ces apôtres de Satan n'ont pas inventés pour légitimer la traite et les horreurs de l'esclavage »,[31] écrit Baron de Vastey. Dans sa démesure à faire triompher toujours la mort, le colon laisse « des squelettes encore tout entiers, des ossements humains épars et blanchis par le temps »[32]. La conséquence de la prétention à « matérialiser l'homme noir »[33]. Ces os et squelettes constituent l'univers macabre et opaque exposé au cœur de la modernité par Vastey, celui qui devient visible comme violence coloniale dévoilée dans *Le système colonial dévoilé*.

Il n'y avait en réalité nullement la manifestation d'un esprit démoniaque mais le déploiement du procès de production esclavagiste. Le conquérant ou le maître n'est pas un personnage possédé par les esprits malfaisants et carnassiers. *Il fait cohabiter deux principes non contradictoires au nom de la rentabilité : l'accumulation du capital et l'accumulation du pouvoir de donner la mort*. Il fait coexister vie et mort en rendant possible une vie morte sous les traits de la mort (il ne faut pas pour autant abolir la différence entre l'esclavage moderne et la conquête qui fut génocidaire en y voyant une continuité plate. Le pouvoir du maître est toujours contrebalancé par celui du pouvoir de l'État dans la colonie. En réalité, le conquérant efface cette

30. Bartolomé de Las Casas, *Histoire des Indes*, trois tomes, trad. de l'espagnol par Clément Jean-Pierre, Saint-Lu Jean-Marie, Paris, Éditions du Seuil, 2002, t*ome* II, p. 19.
31. Baron de Vastey, *Réflexions sur les Noirs et les Blancs. Réflexions sur une lettre de Mazères, ex-Colon français*, Cap-Henri, Roux, Imprimeur du Roi, 1816, p. 2.
32. Baron de Vastey, *Le système colonial dévoilé,* Cap, Roux, Imprimeur du Roi, 1814, pp. 3.
33. *Ibid*., p. 31.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 190 6/18/2020 10:12:33 AM

coexistence entre vie et mort, là où elle est nécessaire pour le maître). Cela ne découle pas du fait que les Européens auraient découvert l'existence des tribus enchaînées par les griffes de la nature pétrifiant leur humanité au point qu'elles perdraient tout caractère humain, étant incapables de créer « un monde humain ». Aussi semble-t-il que ce que H. Arendt dit à propos de la race en Afrique du Sud (où la race serait curieusement et étonnamment découverte selon elle) dans le chapitre III intitulé « race et bureaucratie » de *L'impérialisme* ne devrait pas être retenu tel quel ici. « Elles [« les races indigènes »] étaient, si l'on peut dire, des être ''naturels'' à qui manquait le caractère spécifiquement humain, la réalité spécifiquement humaine, à tel point que lorsque les Européens les massacraient, ils n'avaient pas, au fond, conscience de commettre un meurtre »[34].

Il ne s'agit pas simplement de reprendre les descriptions du monde conquis pour l'exhiber comme monde humain dans un geste de sauvegarde de la trace d'un trésor précolombien. Les conquérants tentèrent d'effacer toute trace de vie humaine avant le *Nouveau monde* comme s'il était question de faire résonner la temporalité de celui-ci avec ni plus ni moins celle de l'Histoire qui commence pour la première fois. Le temps d'avant la conquête serait inhumain et impropre à toute vie humaine ; celui de l'innommable et de la répétition comme temps mort de l'histoire. Nommer les lieux revient en quelque sorte à les arracher à leur propre symbolique, tenter de les priver d'une certaine mémoire, d'un certain imaginaire les structurant tout en se les appropriant. Cela suppose qu'il y n'ait pas un autre sujet en face de soi, mais un simple objet naturel représenté dans le regard du conquérant dans sa pure naturalité qui doit être conquise. Un Autre fabriqué dont la différence est exacerbée et radicalisée afin d'« être subsumé (effacé et sublimé) dans

34. Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme. L'impérialisme, op. cit*, p. 131.

le cadre d'une unité supérieure. »[35] Ces « ombres spectrales et fantômes irréels » (Arendt) supposent une double métamorphose de Soi et de l'Autre. Néanmoins, elles seraient moins la conséquence d'une fusion entre l'humain et la nature où celle-ci est représentée dans toute sa majesté souveraine. Alors, le pouvoir de dire la mort de l'Autre peut se déployer dans toute sa démesure et son extensivité. Il peut devenir facilement le ressort d'un procès de production. Comment la hantise ou l'ivresse à abattre un corps peut-elle être aussi un procès par lequel ce même corps devient un corps rentable et productif d'un point de vue capitaliste ? « Tout se passe comme si les Espagnols trouvaient un plaisir intrinsèque dans la cruauté [spectaculaire et spectrale], dans le fait d'exercer leur pouvoir sur autrui, dans leur capacité de la démonstration de donner la mort »[36].

Le sujet-pour-la-mort ne s'efface pas, avec la fin de l'esclavage ou la décolonisation, parce qu'il hante l'imaginaire du monde moderne comme monde configuré et structuré par la colonialité donnant lieu à la construction d'une « division internationale du travail fondée sur la race » qui devient la « catégorie mentale de la modernité »[37]. Il serait même le signe du devenir effrayant du monde dans son inhumanité toujours croissante et porte la mémoire de toutes les catastrophes à venir. En ce sens, «''la barbarie''» des Espagnols n'a rien d'atavique, ou d'animal ; elle est bien humaine et annonce l'avènement des Temps modernes »[38]. La métamorphose de l'autre dans son propre regard en bête, le traiter objectivement en tant que telle et faire de la mort le lieu par excellence de ce

35. Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, tr. de l'anglais par Denis-Armand Canal, Paris, 10/18 « Fait et cause », 2000, p. 168.
36. Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1982, p. 183.
37. Aníbal Quijano, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina » *art*, *op. cit.*, p.201-245, pp. 201-204.
38. Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique, op. cit.*, p. 185.

traitement, ne produit pas d'oasis contre sa propre transformation en bête. Césaire exprime ce double devenir à la fois de Soi et de l'Autre qui doit mourir en bête :

> « l'action coloniale, l'entreprise coloniale, la conquête coloniale, fondées sur le mépris de l'homme indigène et justifiées par ce mépris, tendent inévitablement à modifier celui qui les entreprend ; que le colonisateur, qui, pour se donner bonne conscience, s'habitue à voir dans l'autre la *bête*, s'entraîner à le traiter en bête, tend objectivement à se transformer lui-même en *bête* »[39].

Le sujet fabriquant la bête n'est pas imperméable à sa tonalité. Par conséquent, nous ne pouvons pas penser l'espace métropolitain sans prendre en considération celui qui constitue son dehors et par là-même sa résonnance. La race est ce qui définit la topologie de cette structuration et son enracinement dans l'imaginaire. Le Nègre est une ombre-spectrale-errante qui fait jouer la République (ou l'espace de civilité, la modernité) et son dehors, c'est-à-dire là où son emblème discursif (liberté, égalité, fraternité ou droit de l'homme et du citoyen) disparaît ou s'obscurcit pour exhiber sa « face cachée et sombre ». Il est le lieu où l'Universel dont cette République se dit porteuse devient prédation, pillage, saccage, extermination, accumulation du trésor colonial (le lit où dorment les anciennes puissances coloniales-esclavagistes), domination coloniale et post-coloniale.

Le procès de production esclavagiste devient un appel à la mort de l'Autre dès que celui-ci est représenté sous les traits d'une chose parlante ou d'une bête monstrueuse.

39. Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme* in Œ*uvres complètes, op. cit*, p. 367.

L'esclavage moderne est un appel à la mort de l'Autre

Le sujet-pour-la-mort défini par le savoir colonial n'exprime pas une phénoménologie ou une ontologie à la manière de l'être-pour-la-mort/ l'être vers la mort dans la philosophie par lequel se déploie le *Dasein* dans le *temps*[40]. Son entrée dans l'Histoire est la mort. Celle-ci n'est pas sa *fin* contrairement au *Dasein*. « La mort est une possibilité d'être que le Dasein a, chaque fois, à assumer lui-même. Avec la mort, le Dasein a rendez-vous avec lui-même dans son pouvoir-être *le plus propre* »[41]. Par la mort, il cesse d'être ce qu'il est dans le monde. Il est aussi par là ce qu'il est dans son irréductibilité propre. Il se révèle sous le mode de l'authenticité comme être-jeté-dans-le-monde. La mort l'appelle et le rappelle nommément à sa condition. Cela constitue le temps de ma propre mort et de mon propre trépas :

> « *Nul ne peut décharger l'autre de son trépas*. Quelqu'un peut bien ''aller à la mort pour un autre''. Toutefois cela revient toujours à dire : se sacrifier pour l'autre ''dans un cas déterminé''. Mais mourir ainsi pour…(autrui) ne peut jamais entraîner que l'autre serait dans la moindre façon déchargé de sa mort. Le trépas, c'est à chaque Dasein de le prendre comme une affaire individuelle et personnelle, c'est-à-dire que chaque homme doit porter et assumer son trépas »[42].

Cependant, « le finir auquel on pense dans le cas de la mort ne signifie pas pour le Dasein être-à-la-fin, mais au contraire *être vers la fin* de cet étant. La mort est une manière d'être que le Dasein assume sitôt qu'il est. ''Sitôt qu'un homme vient à la vie, il est tout de suite assez vieux pour mourir [*Le laboureur de Bohême*]''»[43].

---

40. *Cf*. Martin Heidegger, *Être et temps*, trad.de l'allemand par François Vezin, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Philosophie », 1986, p. 196 et « Temps et Être» [1969] *in Questions III et IV,* trad. de l'allemand par Jean Beaufort, et *ali*, Paris, Gallimard «Tel», 1990, pp. 194-195.
41. Martin Heidegger, *Être et temps, op.cit*., p. 305.
42. *Ibid.,* p. 293.
43. *Ibid*. p. 299.

Mais le sujet-pour-la-mort est défini par son extériorité (l'Autre), non pas par sa propre *déterminité d'être*. La mort est ainsi une manière d'être dans le monde comme chose et comme bête dont il doit se défaire pour s'auto-abolir et se constituer. Elle est la tonalité d'un procès de production. Le Nègre est celui qui doit mourir dès sa naissance, celui qui n'a pas le temps de vieillir ni de se rajeunir. Au moment où il vient au monde comme œuvre coloniale de la modernité dont l'Afrique est le réservoir aux yeux du maître ou du colon, il doit mourir. Le travail est le processus lent de cette mort ainsi que son accélération. Je rappelle encore une fois que le travail et la violence coloniale énoncent ainsi son enfermement dans la mort et non la résonance du *Code noir*. La colonie est l'espace de ce *devoir-mourir* tant qu'elle n'est pas contrebalancée et disjointe dans ses structures fondatrices. Tel est l'enjeu des scènes révolutionnaires.

Ce sujet-pour-la-mort ne renvoie pas non plus à une objectivation de l'ami et de l'ennemi[44] public (qui se traduit par : « bannissement, ostracisme, proscription, mise hors la loi ») constituant l'expression du « *jus belli* ou le droit de désigner l'*hostis* »[45]. Un tel droit permet au souverain de manifester sa puissance géopolitique dans les relations extraterritoriales. Il ne renvoie pas non plus au biopouvoir[46] – mais en réalité le pouvoir colonial ne doit-il pas aussi faire vivre et laisser mourir ? – énonçant qui doit vivre ou qui doit mourir selon les modalités de faire vivre ou de laisser mourir (oscillant ainsi entre souveraineté, biopouvoir et thanatopolitique/ nécropolitique). Il n'est pas un sujet pris dans la configuration (*stricto sensu*) du droit (du souverain) de tuer ou de donner la mort.

44. Carl Schmitt, *La notion de politique. Théorie politique du partisan*, trad. de l'allemand par Marie-Louise Steinhauser, Paris, Flammarion « Champs », 1992, pp. 64-65.
45. *Ibid.*, p. 84 *sq*.
46. Michel Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France*, 1976, Paris, Gallimard/ Seuil, 1997.

Que ce soit dans la souveraineté ou la biopolitique, le sujet dont la vie est investie par le pouvoir est toujours dans une certaine mesure un sujet dont la relation avec le souverain ou le pouvoir est articulée par le droit, que ce soit sous la forme d'une inclusion/exclusion ou d'une « inclusion exclusive ». L'énonciation du droit définit l'architectonique du pouvoir sur la vie dans sa hantise à envelopper la vie par son emprise. Ce rapport peut être une manière paradoxale d'en avoir le souci. Or dire que le Nègre est le sujet-pour-la-mort revient à rendre possible une intelligibilité qui ne noie pas la question de la mort et de la vie dans le passage de la souveraineté à une biopolitique/un biopouvoir ou encore dans une relation souverain/sujet. Nous ne dirons pas *ici* avec M. Foucault qu'en deçà donc de ce grand pouvoir absolu, dramatique, sombre qu'était le pouvoir de souveraineté, et qui consistait à pouvoir faire mourir, voilà qu'apparaît maintenant, avec cette technologie du biopouvoir, cette technologie du pouvoir sur ''la'' population en tant que telle, sur l'homme en tant qu'être vivant, un pouvoir continu, savant, qui est le pouvoir de ''faire vivre''. *La souveraineté faisait mourir et laissait vivre*[47]. Et voilà que maintenant apparaît un pouvoir que j'appellerais de régularisation, qui consiste, au contraire, à *faire vivre et à laisser mourir*[48].

Notre sujet n'est pas l'envers de ce passage. L'idée de penser l'esclavage moderne comme l'appel à la mort de l'Autre, consiste à analyser l'impossibilité de distinguer la mort de la vie[49], et du

47. Souligné par moi.

48. Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, *op. cit.*, p. 220.

49. La facilité avec laquelle la vie prend les traits de la mort comme modalité d'instituer tout rapport avec le Nègre, que ce soit sur les bateaux négriers ou dans l'espace plantationnaire. Parfois, ce sont des cadavres ou « des squelettes vivants », des captifs aveuglés et invendables qui sont arrivés sur les côtes coloniales. Ce sont, entre autres, les conséquences de l'action des Négriers contre les « révoltes à bord des négriers ». Jean Fouchard. *Les marrons de la liberté*, nouv. éd., Port-au-Prince, Henri Deschamps, 1988, p. 347.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 196 6/18/2020 10:12:33 AM

même coup au-delà de la configuration d'une relation souverain/sujet. L'appel à la mort n'a pas besoin de la manifestation de la souveraineté (même si le colon ou le conquérant tue au nom de sa majesté en comptant sur ses armes pour dépeupler les lieux conquis et démembrer les corps) pour être attendu et produire ses effets escomptés. Il est aussi une structure de l'imaginaire justifiant le fait d'abattre des Nègres jusqu'à la lie, de dépeupler tout un continent ou de provoquer la disparition de tout un peuple en Haïti. On peut tuer des Nègres pour « nourrir ses chiens » (de la même manière, les Espagnols tranchèrent les corps-indiens dans le but de vérifier si leur épée était bien tranchante) ou en les enfermant dans l'espace colonial. Il se pourrait que nous soyons ici dans un singulier rapport à la vie (lié au procès de production) auquel Foucault n'a pas été attentif, ni Agamben dans son effort incessant de saisir l'« Auschwitz » ou la modernité caractérisée, selon lui, par l'entrelacement entre *zœê* et *bios*, donc l'impossibilité de séparer l'espace de la vie nue et celui proprement politique[50]. Mais si ce rapport était compté/conté, nous aurions pu comprendre autrement cette modernité et voir dans la colonie un site paradigmatique où les questions de la vie, de la mort et du pouvoir se rencontrent déjà de façon singulière.

L'appel à la mort de l'Autre est le lieu de la détermination de l'action du colon dans un face-à-face avec le Nègre comme la chose, la bête ou l'objet sur lequel il doit agir et écrire son nom. Il rend possible le procès de production esclavagiste comme étant le secret de l'accumulation du capital. La colonie est productive si le colon vérifie la tonalité de cet appel en le rendant effectif, c'est-à-dire le poussant jusqu'à l'extrême. L'action du colon n'a plus besoin du Code noir pour « matérialiser le Nègre » lors qu'il y aurait contradiction entre ce code et

50. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, *op. cit.*, p. 17.

la violence systématique justifiée par celui-ci dans son principe structural[51].

Nous pouvons vérifier le sujet-pour-la-mort dans chaque geste du colon/maître envers le captif assigné à devenir-esclave[52]. La colonie est paradigmatique d'une expérience singulière de pouvoir consistant à donner la mort comme le nom d'un procès de production selon les exigences de l'accumulation du capital. Le sujet-pour-la-mort est un site sur lequel le pouvoir colonial écrit les signes de la mort. *Donner la mort n'est pas uniquement ici un acte du souverain, mais celui de n'importe qui à condition que celui-ci se présente sous la figure de l'homme civilisé ou agisse en son nom*[53].

La question qu'il faut poser après l'expérience coloniale et esclavagiste serait-elle celle de la natalité ? Mais que peut signifier pour nous cette natalité liée à la faculté de commencer, d'innover et d'agir chez Arendt ?[54] Elle ne suppose pas

51. Sur des actes exprimant cette violence, voir Pierre De Vaissière, *La société (1629-1789) et la vie créole sous l'Ancien régime*, Paris, 1909, pp. 193, 162 et Cyril L. Robert James, *Les Jacobins Noirs. Toussaint Louverture et la Révolution de Saint-Domingue,* [1938] traduit de l'anglais par Pierre Naville, Paris, Éditions Caribéennes, 1983, p. 11.

52. Lorsque *La Gazette de Saint-Domingue* : *politique, civile, économique, littéraire. Et affiches américaines*. Port-au-Prince, Chez Mozard, imprimeur du Roi et du Conseil supérieur, 1791 fait état du marronnage sous la dénomination « esclave en marronnage » ou annonce les corps à vendre sur le marché, elle décrit des corps étranges, marqués (les étampes) et la violence coloniale. Ce sont des corps amputés par la violence et pris dans l'enclos du droit colonial.

53. La prérogative devient celle de n'importe qui au nom de la rentabilité et de la jouissance que procure la mort de l'Autre.

54. « Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine normale, « naturelle », c'est finalement le fait de natalité, dans lequel s'enracine ontologiquement la faculté d'agir. », Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, trad. de l'anglais par Georges Fradier, Paris, Calman-Lévy, 1983, p. 314.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 198 6/18/2020 10:12:33 AM

une fois reprise un « historicisme »[55] ou l'idée selon laquelle le colonisé n'est pas encore prêt à être libre et libéré, prêt à être concerné par la Révolution de 1789 par exemple (son sens chez Mirabeau[56]). Elle impose l'exigence d'une auto-abolition et d'une reconfiguration de soi et du monde. Autrement dit, se défaire de l'enclos de l'imaginaire colonial de la race, se dessaisir de ce que j'ai appelé ailleurs la part maudite de soi constituant la dette-culpabilité[57] pour devenir-autre. Devenir-autre (« devenir autrement soi-même[58] ») comme le propre d'un *sujet-à-venir* par-delà les pièges de nouvelles formes d'assujettissement et de domination, se dit au-présent, dans un *à-présent* s'enracinant à la fois dans le double « souci du monde » et de l'Histoire. Il est le nom d'une auto-transformation. Cela suppose aussi l'« ultime prière » de F. Fanon : « Ô mon corps, fais de moi toujours un homme qui interroge ! »[59] Cette prière peut être en même temps une manière d'« en finir une fois pour toutes/ avec ce monde/ de nègres/de niggers/ de sales nègres »[60].

---

55. Dipesch Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique* (2000), trad. de l'américain par Olivier Ruchet et Nicolas Vieillescazes, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

56 *Mémoires biographiques, littéraires et politiques de Mirabeau écrits par lui-même, par son père, son oncle et son fils adoptif*, tome VII, Paris, Delaunay, 1835, pp. 122-123.

57. Cette idée a été développée dans ma thèse de doctorat de Philosophie. Le tiret entre dette et culpabilité signifie, à la fois, donc l'impossibilité de les séparer. Cela se traduit en allemand par *Schuld*.

58. Seloua Luste Boulbina, *Le Singe de Kafka et autres propos sur la colonie,* Lyon, Le Sens public, 2008.

59 Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs,* Paris, Éditions du Seuil, 1952, p. 188.

60. Le poème *Sale nègre* dit : « Et nous voici debout/Tous les damnés de la terre/tous les justiciers/ marchant à l'assaut de vos casernes/ et de vos banques comme une forêt de torches funèbres/pour en finir une fois pour toutes/ avec ce monde/ de nègres/de niggers/ de sales nègres ». Jacques Roumain, *Sale nègre in Œuvres complètes*, Édition critique coordonnée par Léon-François Hoffmann, Nanterre, ALLCA XX (« Archivos » 58), 2003, p. 66-67.

L'article 14 de la Constitution haïtienne de 1805 exprime cette auto-transformation/auto-abolition sous la forme d'un désormais *tous les Haïtiens/les citoyens seront connus sous le nom générique de Noirs*. Ce nom générique devient le nom d'un « universel singulier » qui se nomme lui-même de façon très polémique et contingente au nom d'une reconfiguration globale du monde. Il entre ainsi en conflit de façon « aporétique » avec l'universel de la modernité au nom duquel la Révolution haïtienne fait face à l'oubli, au silence produit par l'historiographie occidentale, selon les quatre moments retenus par Michel-Rolph Trouillot, voire à l'effacement du nom même d'Haïti dans l'Histoire.

Les « silences entrent dans le processus de production historique par quatre moments cruciaux : le moment de la création du fait (la décision de *sources*) ; le moment de l'assemblage du fait (la fabrication des *archives*) ; le moment de la récupération du fait (la décision des *récits*) ; et le moment de la signification rétrospective (la fabrication de l'*histoire* en dernière instance) »[61]. Il n'y a pas de silence qui ne soit pas inscrit dans un procès d'effacement. Telle est la conséquence du fait que la « Révolution haïtienne [soit] l'ultime test de la prétention universaliste à la fois des deux Révolutions française et américaine. Et elles l'ont toutes deux échoué »[62].

Le conflit entre l'universel et le singulier révèle la fausseté de l'universalisme, son incapacité à devenir concret dans ses prétentions émancipatrices par-delà les frontières impériales et sa tentative manquée d'oblitération de la différence. La Constitution de 1805 défait l'imaginaire colonial qui fabrique le Nègre et la race comme catégorie de configuration et de structuration du monde. E. Grüner l'élève désormais mieux que quiconque à cette dimension depuis l'Argentine. Les

61. Michel Rolph-Trouillot, *Silencing the past. Power and the production of History*, Beacon Press, Boston, 1995, p. 26.
62. *Ibid.*, p. 88.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 200 6/18/2020 10:12:33 AM

Latino-américains se sont mis, pour célébrer le bicentenaire de l'indépendance haïtienne (étrangement en 2010), à affirmer qu'«à partir de maintenant nous sommes tous des Noirs», (« *À partir de hoy, todos somos Negros* », « *Ahora todos somos Negros* »). Cela permet de retrouver la « révolution philosophique », « la révolution constitutionnelle » haïtienne de 1805[63]. L'auteur « défendait, au nom d'une bataille à mener contre cet universel, l'action réputée aporétique d'élever directement du particulier à l'universel »[64]. Haïti devient, selon cette lecture, le nom d'une « autre modernité » tout en étant celui de l'*universel universalisable*. Son entrée en scène en 1791 *(« Saint-Domingue / Haiti entra en escena »)* exige une nouvelle sémantique, une nouvelle *épistémè* révolutionnaire pour comprendre ce qui est en jeu dans « l'idée de 1804 ». Il y aurait désormais une adéquation parfaite entre les concepts utilisés et la réalité reconfigurée. Pour penser la Révolution haïtienne dans sa radicalité, E. Grüner parle de « révolution authentique », de « (méta) révolution méta-moderne » où se posent en même temps la « question ethnique », celle de la « classe » incluant celle du genre[65]. Ce sont ces termes qui configurent chez lui « *las luces negras* ».

À travers l'idée qu'« à partir de maintenant, nous sommes tous des Noirs » (que montrent les affiches ci-dessous[66]), le nom d'Haïti peuple et désarticule les lieux forgés par la race. Ce nom est celui qui donne à penser en tant que *nom qui fâche*, mais qui

63. Pour toutes références à Eduardo Grüner, sauf indication contraire, *cf.* le chapitre 5 intitulé « la rebelión las (esclavas) y la Revolución haitiana » de *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*, Buenos Aires, Edhasa, 2010, p. 267 *sq*.

64. Stéphane Douailler, « Haïti et l'idée d'histoire universelle. Entre révolution et exil » https://www.academia.edu/9345695/Ha%C3%AFti_et_lid%C3%A9e_dhistoire_universelle, p. 9.

65. *Ibid*., p.269.

66. Pour les références à ces affiches, voir Eduardo Grüner, « Ahora todos somos negros », 2009. Elles peuvent être ainsi consultées sur internet.

ne serait pas encore tout à fait pensé. Il s'agit d'un appel aux échos transfrontaliers.

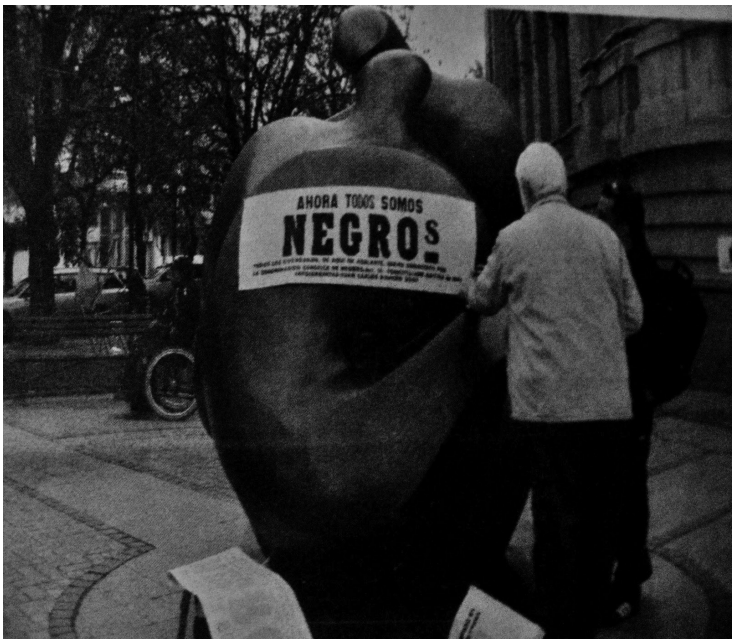
> « Nous appelons à reprendre la proclamation haïtienne et à l'installer dans la rue et dans les débats publics, non seulement pour attirer l'attention sur l'histoire rendue invisible de cette révolution noire de 1804 au milieu des hommages au Bicentenaire créole, mais aussi pour affirmer la puissance disruptive dont l'idée que nous pouvons tous et toutes nous définir comme noirs est chargée, au milieu de l'intolérance croissante dans laquelle nous vivons. Affiches, panneaux, autocollants, tracts, graffitis, avis de publications et tout autre moyen peut participer à étendre cette campagne anonyme et collective dans toute l'Amérique latine et le reste du monde »[67].

Cette déclaration disjonctive transforme l'espace de visibilité par la présence d'une absence jugée avant infâme qui l'envahit en le désarticulant de son centre autocentré par une « désobéissance épistémologique »[68]. Les affiches reconfigurent dans un mouvement de « déterritorialisation/reterritorialisation » les lieux, les imaginaires et disjoignent l'ontologie coloniale qui prétend révéler l'identité servile de l'Autre. Elles imposent l'idée qu'Haïti est « l'un des noms de l'histoire universelle », une idée que chaque passant et contributeur à la réalisation des manifestations (y compris vous) peut vérifier par lui-même.

67. Conférence d'Eduardo Grüner (2009) citée par S. Douailler, art. *op. cit.*, pp. 9-10.
68. Walter Mignolo, «Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé) colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique », *Mouvements*, 2013/1, n° 73, p. 181-190.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 202 6/18/2020 10:12:33 AM

AHORA TODOS SOMOS
NEGROS
TODOS LOS CIUDADANOS, DE AQUÍ EN ADELANTE, SERÁN
CONOCIDOS POR LA DENOMINACIÓN GENÉRICA DE NEGROS
ARTICULO 14 -CONSTITUCIÓN HAITIANA DE 1805
FERNANDO DAVIS- MARCELO LO PINTO- JUAN CARLOS ROMERO
LOS CUERPOS BORRADOS DEL BICENTENARIO LA PLATA 2010


AHORA TODOS SOMOS
NEGROS

Claro
ALCATEL
mobile phones
Avenida
Dorrego
1400
1300
Claro
ALCATEL
mobile phones
Roseti
0
200
NiR CO
TODOS SOMOS
EGROS

Notre indicible étonnement devant des phénomènes modernes où il est question de la mort en masse est aussi lié au fait que nous n'avions pas été attentifs à la singularité de la colonie. L'esclavage moderne n'est pas la continuité de l'esclavage dans l'histoire. Il existe une différence entre la conquête et l'institutionnalisation de l'esclavage moderne. L'imaginaire colonial de la race œuvre toujours à notre insu dans l'histoire en devenant le site d'une structuration de l'imaginaire de notre monde. La question de la mort par laquelle les conséquences de l'ipséité supposée de l'Autre ont été saisies en tant que sujet-pour-la-mort ne pouvait pas être totalement comprise, de mon point de vue, si on en fait uniquement une configuration du droit souverain de tuer articulé à l'état d'exception. La temporalité du procès de production esclavagiste inscrit l'investissement colonial dans l'exigence d'une rentabilité exponentielle *hic* et *nunc* que seule la mort de celui qui travaille rend possible. Le « superprofit colonial » suppose la mort de l'esclave contre lequel le captif résiste au point de devenir sujet révolutionnaire.

Contre le nom-du-Nègre, ce *bois mort de l'Histoire,* il semble qu'il est possible de faire résonner le nom d'Haïti dans l'Histoire. Cela a été rendu possible par la réappropriation de l'article 14 de la Constitution de 1805, *mais* cette réappropriation doit transcender toutes formes de Négritude possibles et les dualités ontologiques. Elle doit porter en ce sens la décolonialité comme *praxis* émancipatrice.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 206 6/18/2020 10:12:34 AM

Chapitre 8

Haïti ou la « (méta)révolution méta-moderne » ?

Entretien avec Eduardo Grüner
Adler Camilus

Vous situez la Révolution haïtienne dans un certain rapport avec la modernité et la Révolution française. Au détour d'une « formule succincte et paradoxale », vous écrivez que « la Revolución haitiana es más "francesa" que la francesa. Pero, "al mismo tiempo", sólo lo puede ser porque es haitiana. Sólo desde esa "periferia excluida del Universal se podía enunciar lo que le faltaba al "centro" para ser en serio "universal"[1]*. » Haïti devient le nom d'une singularité aporétique/ d' « un conflit insoluble » et d'une reconfiguration polémique du monde qui vient disjoindre « l'universalisme occidental ». Mais cette périphérie exclue de celui-ci est-elle le lieu de l'effectivité d'un universel performatif dont la vérité radicale peut-être vérifiée par n'importe qui ?*

1. Eduardo Grüner, *La Oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*, Buenos Aires, Edhasa, 2010, p. 390.

Eduardo Grüner

Hay varias cuestiones sumamente problemáticas en esta pregunta. En primer lugar, la fórmula de que la revolución haitiana es más francesa que la francesa, pero lo es justamente *porque es haitiana*, implica en sí misma una paradoja insoluble, que es la paradoja misma de la modernidad. Vamos por partes. La primera significación de esa fórmula es relativamente simple : es la revolución haitiana la que fuerza a la Asamblea Nacional francesa a decretar la abolición de la esclavitud (si bien recién en 1794), obligándola por lo tanto a ser consecuente con las premisas « universalistas » de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Por ese propio gesto, los revolucionarios haitianos le están demostrando a los franceses que su propia revolución *no había* sido « universal », puesto que esa presunta « totalidad » de los Derechos Humanos excluía una parte muy determinada : la de los esclavos de las colonias, cuya fuerza de trabajo forzada le proporcionaba a Francia una tercera parte de sus ingresos. Esta es la contradicción irresoluble con la que se ve pues confrontada la revolución francesa : la de un « universalismo » *parcial*, recortado, trunco, « castrado », o como se quiera decir. Es sólo porque le falta *una parte* que el *Todo* puede presentarse (imaginariamente) como « completo » : he ahí la paradoja. Se trata de una operación ideológica bien conocida –que la revolución haitiana viene a desmontar *de facto*- : a saber, la que tres cuartos de siglo después Marx va a analizar críticamente bajo la rúbrica del *fetichismo* (de la mercancía, en el caso de Marx ; pero la matriz lógica de su análisis es extensible al funcionamiento ideológico mismo de la modernidad burguesa), según el cual un « sistema » solo puede funcionar adecuadamente (para sus propios intereses, se entiende) cuando excluye de su auto-imagen aquel « detalle » cuya inclusión mostraría su inacabamiento y, en el límite, su irracionalidad. Este conflicto –que *no tiene* solución dentro de los límites del sistema (el del capitalismo colonial, para nuestro caso) está ya inscripto por así decir *semióticamente* en

el propio título de la Declaración : con una suerte de *lapsus*, ese título habla de los derechos del Hombre *y* del Ciudadano ; es decir, admite « inconscientemente » que esas, « hombre » y « ciudadano », son dos realidades muy diferentes, que solo una fetichización jurídico-formal permite identificar. La abstracción genérica de la figura de una ciudadanía « universal » no puede recubrir todas las particularidades de los hombres singulares y concretos : no absorbe, por ejemplo, la particularidad « esclavos negros haitianos ». Y es esa contradicción, esa paradoja, la que la revolución haitiana viene a desnudar.

Ahora bien : esa paradoja es la de la mismísima *modernidad*. Al menos, si partimos de la idea que podemos llamar rápidamente *eurocéntrica* de lo que es la modernidad. En efecto, el eurocentrismo (ideología dominante que por supuesto está basada en una *materialidad histórica* de la dominación) supone desde el vamos la operación fetichista que hace pasar « la parte por el todo ». La modernidad aparece como una etapa de la historia *mundial*, cuando su descripción habitual solo corresponde a la historia *europea*. Para aparecer como coherente, pues, esa descripción debe *excluir* que lo que se llama « modernidad » fue constituida también (y quizá principalmente) por la *fagocitación violenta*, por parte de Europa, via la dominación colonial, de las lógicas históricas, las formas culturales y los modos de producción diferenciales de los pueblos colonizados / esclavizados. En la ideología eurocéntrica, la modernidad aparece como un « producto de exportación » de Europa al resto del mundo. Pero si especificamos la abstracción « universal » del término *modernidad*, si reponemos todas sus determinaciones histórico-concretas, advertimos inmediatamente la falacia de esa pretensión. Otra vez, fue posiblemente Marx el primero en señalar (en el famoso capítulo XXIV de *El Capital*) que la explotación de la fuerza de trabajo esclava o semi-esclava en las colonias supuso un factor *decisivo* de lo que él llama « acumulación originaria de capital » en el « centro ».

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 209 6/18/2020 10:12:34 AM

Lejos pues de ser la modernidad un invento europeo que luego (por vaya a saberse qué congénita generosidad de la misma Europa) se extendió a la « periferia », se trata, si puede decirse así, de una *co-producción* entre al menos tres continentes : Europa, América y África (Asia es un caso aparte, que, aunque implicada profundamente en la expansión colonial, pudo mantener ciertas improntas lógicas relativamente autónomas). Solo que, desde ya, en esa co-producción los socios son ciertamente muy desiguales. Pero, como se ve, no hay una linealidad causal tan clara a la que respondería la historia de la modernidad : las sociedades « pre-modernas » (denominación crasamente eurocéntrica que parte del supuesto de que la modernidad europea es el estadio que *todas* las sociedades deberían haber alcanzado teleológicamente) contribuyeron forzadamente a *producir* la modernidad, así como la revolución haitiana contribuyó a « completar » la revolución francesa. Es toda una filosofía de la historia –pergeñada entre otros nada menos que por Hegel– la que queda puesta en cuestión por esta dialéctica, al demostrar el carácter « desigual y combinado » de los tiempos y las lógicas de la historia de la modernidad.

Y bien : esta es otra dimensión del significado de la fórmula « la revolución haitiana es más francesa que la francesa, pero porque es haitiana ». « Haitiana » y « francesa » son, allí, dos registros complementarios precisamente en su *confrontación*, en su *inconmensurabilidad* antagónica. De lo que se está hablando en la fórmula es de un espacio de *encuentro conflictivo* (no lineal ni unidireccional) que ilustra paradójica pero asimismo paradigmáticamente la estructura histórica de la « modernidad ». Esta estructura histórica (que en sus rasgos básicos es la misma que seguimos teniendo hoy) es la de un *campo de batalla*, un « choque de civilizaciones ». Solamente desde este punto de vista pueden entenderse, para interrogarlas críticamente, las contradicciones de la modernidad, no para *renunciar* a esta última y a todos sus logros positivos, sino para entender, asimismo, que sus logros son *inseparables* de sus miserias y terrores (« todo

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 210 6/18/2020 10:12:34 AM

documento de cultura es un documento de barbarie », para repetir la canónica afirmación de Walter Benjamin). Es en este sentido que –según la excelente expresión de su pregunta- la revolución haitiana puede ser comprendida como un « universal performativo » : es la *puesta en acto* de su *singularidad* inaudita (de su carácter « impensable », como eficazmente lo denominó Trouillot) la que podría permitir un acceso a la « universalidad », siempre que tomemos en cuenta que, casi por definición, esa universalidad estará siempre *incompleta*, puesto que es una construcción histórica permanente. En pocas palabras : únicamente la singularidad excluida permite visualizar la universalidad. Esta paradoja es la « verdad radical » de la revolución haitiana (aunque no solo de ella, evidentemente) : en términos lógicos, ella desde luego podría ser verificada por cualquiera (« par n'importe-qui »), pero el sometimiento profundo a la ideología eurocéntrica hace que tal verificación solo sea posible cada vez que se *actúa*, histórico-materialmente, la singularidad del « universal performativo ».

Adler Camilus

À vous lire, on peut avoir presque l'impression que nous sommes en présence d'une adéquation parfaite entre l'idée (radicale) de Révolution et l'expérience haïtienne. Vous interprétez celle-ci comme une « authentique révolution », une « révolution intégrale » et une « (méta)révolution méta-moderne[2] *». Que reste-t-il alors de cette modernité après 1804 ?*

Eduardo Grüner

Empiezo de la manera más general posible : no hay, me parece, modelo alguno de revolución « ideal ». En la historia

2. *Ibid*., chapitre 5, p. 267 *sq*. « the Haitian revolution does not recuse the French revolution's modernity, but it brands it *insufficient*), it *revolutions the* (French) *revolution* ». , Eduardo Grüner, «Haiti (A forgotten) Philosophical Revolution», *Sociedad* (Buenos Aires), vol. 4, n° 28, Buenos Aires, 2008, traduit par Agostina Marchi, *Sociedad* (Buenos Aires) , Buenos Aires, n° 28, 2009. (http://socialsciences.scielo.org/scielo.php?pid=S0327-77122008000100004&script=sci_arttext).

puede haber, por supuesto, « leyes » tendenciales que indican aproximadamente cuándo están dadas las famosas « condiciones objetivas y subjetivas » para que se produzca un movimiento revolucionario. Pero hay asimismo una cantidad infinita de contingencias que hacen que este se produzca o no. En este sentido una revolución es siempre un *acontecimiento* (más o menos en la acepción de Alain Badiou) con un alto nivel de singularidad : ¿en qué se parece la revolución inglesa de 1640 a la francesa de 1789, la rusa de 1917, la china de 1949, la argelina de 1962, etcétera ? ¿Y en qué se parecen todas ellas a las revoluciones independentistas americanas de principios del siglo XIX ? Solo *ex post facto*, retroactivamente, podemos asignar similitudes y tendencias comunes. Pero en el momento mismo de su estallido, emergen en buena medida como un desorden caótico e ininteligible. Quiero decir : una revolución llega como una cierta *sorpresa*, incluso, a menudo, para los propios « revolucionarios », que no necesariamente se habían propuesto serlo, pero que *devienen*, o se hacen a sí mismos, revolucionarios en el propio devenir del movimiento. Curiosamente, este parece ser el caso de una revolución tan « radical » como la haitiana. En 1791, en la célebre asamblea de Boys-Caiman que da el puntapié inicial a lo que *después* fue la revolución, ni se menciona la cuestión de la independencia, ni siquiera la abolición de la esclavitud. En ese inicio, apelando a una terminología actual, podríamos decir que se trataba de demandas tibiamente « gremiales » : mejores condiciones de trabajo, feriado dominical, ablandamiento de los castigos, y así. Pero, para los amos blancos, ya el solo hecho de que los esclavos negros, esos « subhumanos », se atrevieran a plantear estas exigencias, era una subversión increíble e intolerable : ese mínimo reclamo ponía en cuestión, por así decir, la propia *ontología* de la relación amo / esclavo (como lo va a plantear claramente Hegel en 1807, en la famosa sección sobre la dialéctica del amo y el esclavo de su *Fenomenología del Espíritu*). Entonces, la reacción desproporcionada de los amos blancos – y de una parte de

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 212 6/18/2020 10:12:34 AM

los mulatos propietarios de esclavos- contribuyó a radicalizar el proceso, que de meramente reivindicativo se transformó por su propia dinámica en revolucionario, planteándose progresivamente objetivos cada vez más altos : la abolición de la esclavitud, la independencia, lo que hoy llamaríamos una reforma agraria, etcétera. Claro que no fue – nunca lo es – un movimiento lineal y nítido todo el tiempo : hubo marchas y contramarchas, distintos sistemas de alianzas que se fueron explorando, como suele ocurrir en estos casos. Posiblemente (no lo puedo afirmar con certeza, pero es una hipótesis plausible) el factor decisivo de radicalización plena fue el intento de Napoleón de restaurar la esclavitud en 1802. Como es sabido, esa expedición punitiva logra capturar a Toussaint Louverture, pero al mismo tiempo sufre una completa derrota a manos de los ex esclavos sublevados : la peor derrota que sufrirá el ejército bonapartista antes de Waterloo. Esto, por supuesto, no se nos enseña en la escuela, pero no es de extrañarse : al menos en mi país, ni en la escuela ni en la universidad nos enteramos de qué fue la revolución haitiana. Es parte de ese *negacionismo* del que también habla Trouillot.

Dicho todo esto, la revolución haitiana es de una singularidad y una radicalidad extremas, inauditas para su época. Pensemos un poco. Para empezar, es la única rebelión de esclavos triunfante en toda la historia de la humanidad, de Espartaco en adelante. Esa es una – y no la menor – de las razones por las cuales su « singularidad » deviene inmediatamente *universal*. Para seguir, es no solamente la primera de las grandes revoluciones independentistas americanas del siglo XIX (y ya eso le da un carácter decididamente *fundacional*) sino que es una revolución *social* y no meramente política. En todas las otras que la siguieron, fueron las nuevas burguesías « criollas » emergentes las que se separan de las clases dominantes metropolitanas a las que antes estaban asociadas. En Saint-Domingue, son las clases explotadas por excelencia, los esclavos, las que toman el poder (después de una lucha de más de

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 213 6/18/2020 10:12:34 AM

una década y de una espantosa violencia) y fundan una nueva nación. En verdad, la haitiana es la única revolución americana del siglo XIX que cumple con el requisito más riguroso para definir un movimiento como auténticamente revolucionario : que el poder político y económico no solo cambie de manos sino que cambie de *clase*. Para colmo, en este caso no se trata únicamente de otra clase, sino de otra « raza ». Es decir : revolución *política*, revolución *social* y revolución *étnico-cultural*. Y también, en un sentido, revolución *filosófica*, como humildemente trato de mostrarlo en mi libro, por las razones que hemos visto antes, y que tienen que ver con el modo en que ella abre una multiplicidad de interrogantes críticos sobre los modos dominantes todavía hoy de pensamiento sobre la historia, los fetichismos ideológicos, la dialéctica « universalidad / particularidad », y así siguiendo. Además, a partir de muchas investigaciones de la última década (notoriamente ese ya pequeño clásico que es el *Hegel y Haití* de Susan Buck-Morss), ya hasta los académicos más « eurocentrados » tienen que admitir el rol decisivo de la revolución haitiana como inspiración de una obra seminal para la filosofía moderna como es la *Fenomenología del Espíritu*, que ya citamos.

Es por todos estos motivos que uno puede atreverse a hablar, un poco solemnemente, de una « meta-revolución meta-moderna ». Es « meta-revolución » porque va mucho más allá, como decíamos, de cualquiera de las otras revoluciones independentistas, y porque obliga a la misma Revolución Francesa a ser *más* « revolucionaria » de lo que lo era en los hechos, por ejemplo decretando la abolición de la esclavitud en las colonias (si bien luego Bonaparte la repondrá, *excepto* en Saint-Domingue, donde le fue imposible). Y es « meta-moderna » porque replantea y redefine radicalmente la concepción habitual, hegemónica, « oficial », que se nos transmite sobre la modernidad, sin por ello « salirse » de esa misma modernidad. Por ejemplo, y aparte de todo lo demás que ya dijimos, su análisis deja bien en claro la « racionalidad » del aparente

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 214 6/18/2020 10:12:34 AM

contrasentido de que esas sociedades modernas basadas en el principio de la libertad y la autonomía – la sociedad francesa del siglo XVIII, para nuestro caso –, que tienen a sus Rousseau, sus Voltaire o sus Diderot… tengan esclavos. Esa racionalidad no es otra que la razón *instrumental* (como la llamaría Adorno) del capitalismo colonial en expansión, que para abastecerse de fuerza de trabajo masiva y « barata » (gratuita, en verdad) tiene que recurrir a relaciones de producción « pre-capitalistas », subsumiéndolas en la lógica del Capital. Esto solo puede parecer extraño o exótico si tenemos una imagen « universal-abstracta » de la modernidad : la libertad del individuo, los derechos humanos, el Estado de derecho, etcétera. No es que todo eso no sea cierto y no sea apreciable, claro está ; pero tenemos que saber que, cuando incluimos las determinaciones materiales de « última instancia », todo eso va *junto* a cosas como la esclavitud más despiadada en las colonias (o la super-explotación del incipiente proletariado en las metrópolis, desde ya), haciendo de la modernidad, como decíamos antes, un complejo y contradictorio *campo de batalla*, y no una simple, homogénea y simétrica « época » de la historia. La revolución haitiana es uno de los grandes acontecimientos *modernos* que ayudan a poner en cuestión los sentidos comunes sobre la *modernidad*.

Ahora bien, me pregunta usted qué queda de todo eso después de 1804. Desgraciadamente – hay que decirlo con todo el dolor pero también con toda la honestidad correspondiente- muy poco, si es que algo. Hay muchísimas y muy complejas razones para esto, muchas de ellas externas (desde la destrucción secular de la economía haitiana por la monstruosidad de su deuda externa hasta la ocupación norteamericana de 1915, por decir algo), otras tantas internas (desde las divisiones políticas post-revolucionarias y los fracasos económico-sociales hasta la terrible dictadura de los Duvalier, por ejemplo). Sería demasiado largo analizar todo eso aquí, aún cuando yo tuviera la suficiente competencia, que no es el caso. Digamos, un poco

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 215 6/18/2020 10:12:34 AM

« metafísicamente », que la modernidad se tomó una gigantesca venganza contra ese cuestionamiento radical que implicó la revolución haitiana. Sin embargo, lo que ocurrió, ocurrió. Las revoluciones pueden terminar « fracasando » (y habría que ver qué significa eso exactamente) pero dejan huellas subterráneas que en cualquier momento pueden reactivarse y resurgir del olvido a que han sido sometidas.

Adler Camilus

Vous ne vous êtes pas contenté de « l'entrée en scène de Saint-Domingue » pour fonder votre interprétation et votre critique. C'est ainsi que la Constitution haïtienne de 1805 apparaîtrait chez vous comme une effectivité de 1791/1804. Vous élevez son article 14 à une dimension épistémologique originale et radicale sans égale à ma connaissance. Mais cet article ne reproduit-t-il pas en même un imaginaire du pouvoir en élevant la figure du père au-dessus de la communauté en ce sens que les citoyens qui seront reconnus désormais sous le nom générique de Noirs seraient en même temps pris dans une configuration du pouvoir ?

Eduardo Grüner

Sí. Para mí ese famoso artículo 14 (que, si no me equivoco, desaparece en las constituciones posteriores a la primera de 1805, lo cual es todo un síntoma) fue un descubrimiento pasmoso. Tal vez yo exagere su importancia, pero desde el principio me fascinó y ya no pude quitármelo de la cabeza, hasta el punto de formular sobre él un principio de hipótesis que espero que sea algo más que una mera *boutade*. Dije (no recuerdo si ya en el libro, pero en muchos otros lugares) que el artículo 14 era el primer ensayo de una filosofía crítica propiamente americana. Desde luego, en 1805 no podía ser esto de manera plenamente consciente, pero visto retroactivamente, interpretado por así decir *après-coup*, ese fue, me parece, su efecto objetivo.

¿Qué es lo que me hace decir esto? La idea central del artículo, que todos los ciudadanos haitianos serán denominados *negros*, incluídos los alemanes y polacos, como aclara un

artículo posterior, es – para un blanquito de origen europeo, como soy yo – algo extrañísimo, desopilante, casi surrealista. Pero, al mismo tiempo, es un enunciado que abre una infinidad de dimensiones *críticas*, en el pleno sentido de una *puesta en crisis* de las imágenes naturalizadas por la *colonialidad del poder* de la que habla Aníbal Quijano. Para empezar, es un cachetazo irónico a la pretendida « universalidad » – que ya hemos discutido – de la Declaración de Derechos de la Revolución Francesa. Esa « universalidad », como vimos, tenía un límite bien *particular*, tan particular que hasta tiene color : el negro. Y bien : ahora, en una vuelta de tuerca de enorme sarcasmo crítico, el color negro, ese particular, es el *universal*. Se da vuelta el fetichismo originario : la *parte* que había quedado excluída es ahora el « todo ». ¿Se puede hablar, aquí, de una suerte de *fetichismo invertido* ? Tal vez. Pero, en todo caso, se vuelve un gesto *necesario* de denuncia de la « falsa Totalidad » de la Declaración. Por un lado, el enunciado puede entenderse como una posición « sustancialista », o si queremos ponernos provocativos, hasta de « racismo al revés » ; pero se trata de un sustancialismo *defensivo* : no se puede olvidar que, en la lógica de racismo *ofensivo* del Amo blanco, « negro » había sido no solamente una adjetivación peyorativa, sino un argumento « racionalizador » de la dominación. « Negro » había terminado equivaliendo a una condición de *inferioridad* étnico-cultural e histórica que justificaba la famosa « carga del hombre blanco », y en última instancia la esclavitud (y esta forma de racismo, dicho sea de paso, es un invento plenamente *moderno* : a los antiguos griegos o romanos, por decir algo, nunca se les hubiera ocurrido justificar la esclavitud por el color de la piel). Así, ese « sustancialismo » defensivo es más bien un *esencialismo estratégico*, para apelar a una conocida categoría de Gayatri Spivak.

Pero además, y más allá de las intenciones subjetivas de los redactores, ¿es realmente un enunciado *tan* « esencialista » ? Quiero decir : si una Constitución – o sea un documento jurídico- puede *decidir* que todos los ciudadanos son

negros – incluidos esos difícilmente más blancos que son los alemanes y los polacos-, eso está diciendo que « negro » es una categoría *política*, no racial, biológica o « natural ». Se trata – el artículo lo dice explícitamente – de una *denominación*, y no de una evidencia de la realidad, como quien dice « piedra » o « árbol ». Es un hecho de *lenguaje*, es decir de cultura, de sociedad, de historia. En esa lógica, por supuesto que también « blanco », « indio », « mestizo », « mulato », etcétera, son designaciones *políticas* : son todos ellos *signos*, cada uno de los cuales tiene una significación de *poder*, en más o en menos, en su relación con los otros. Esa es asimismo la enorme dimensión *antropológico-filosófica* del enunciado ; porque en última instancia, está interrogando la misma idea de *quién es el « Otro »*, puesto que su « alteridad », digamos, está definida *semióticamente* (como se sabe, esta cuestión del « Otro » es una verdadera obsesión « postmoderna » de los estudios culturales, la teoría postcolonial y el de-construccionismo ; podríamos decir, un poco en broma, que los ex esclavos haitianos ya la tenían resuelta en 1805)

Por todo eso me animo a decir que el artículo 14 es el primer « ensayo » crítico de una filosofía americana *autónoma* : la llamo así porque desde luego es una idea que no podía habérsele ocurrido a ningún europeo, mucho menos en esa época. Esa idea solo podía ser americana, y más específicamente *antillana*. Y ello contribuye, por otra parte, a plantear otro gran interrogante al *interior* mismo del continente. Para enunciarlo brevemente : los « negros », o los hoy llamados « afrodescendientes », ¿son o no, respecto de América, « pueblos originarios » ? Como se recordará, Darcy Ribeiro los denominaba *pueblos trasplantados*, por la obvia razón de que no habían nacido aquí, sino que habían sido *forzados*, con extrema violencia, a vivir aquí. De acuerdo. Pero, caramba, ¡el « trasplante » ya tiene unos 500 años de antigüedad ! ¿Cuántos siglos más harán falta para que sean considerados « de aquí » ? No obstante, la cuestión no es fácil de resolver, porque en definitiva es verdad que su

origen originario, con perdón por la redundancia, es África. O sea : la denominación « negro » plantea, si le adicionamos la de « americano », otra seria problemática « identitaria », otro conflictivo *linde* (para traducir imperfectamente el concepto de *in-between* de Homi Bhabha), otra *frontera paradójica* de casi imposible resolución. Si el artículo 14 es, pues, el primer ensayo crítico de una filosofía americana, lo es porque también problematiza *qué es* lo « americano », lo « originario », etcétera.

Pero hay más. La revolución haitiana – y por su intermedio, implícitamente, el artículo 14 –, además de los obvios efectos políticos y los no tan obvios « filosóficos », tuvo enormes (aunque nunca del todo reconocidos) efectos literarios, o estético-culturales, plenamente vigentes hasta el día de hoy. Los tuvo por supuesto en América Latina (por solo nombrar un caso archiconocido, allí están las novelas de Alejo Carpentier que tematizan explícitamente la revolución haitiana, como *El Reino de Este Mundo* o *El Siglo de las Luces*), pero me interesa destacar que los tuvo, y muy profundamente, en la cultura *europea* – especialmente, por razones obvias, en la francesa-. A todo lo largo del siglo XIX hay manifestaciones literarias – que sería demasiado largo enumerar y analizar aquí – en autores nada menores, desde Victor Hugo a Rimbaud, pasando por Prosper Merimée o Eugéne Sue. Pero – esto también es muy conocido, aunque vale la pena volver a insistir en ello – es en las primeras décadas del siglo XX cuando estalla, en Paris, y con fuegos artificiales, el debate sobre la llamada *négritude*, a través de la « escandalosa » obra poética y ensayística de Aimé Césaire (si bien la acuñación originaria del significante *négritude* se le debe al folklorólogo haitiano Price-Mars). Césaire es, por supuesto, negro y antillano, de la Martinica : ¿de qué otro lado pudo haber sacado la idea, sino del artículo 14, o por lo menos, con toda seguridad, de la revolución que dio lugar a ese artículo ? No es fácil apreciar, hoy, la magnitud cuestionadora que tuvo esa discusión en la cultura europea. En su momento Césaire, previsiblemente, fue en efecto acusado de abogar por

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 219 6/18/2020 10:12:34 AM

un nuevo « esencialismo », incluso un « racismo invertido ». Nuevamente, me tomo el atrevimiento de defenderlo con los argumentos que ya esgrimí : primero, si hay tal esencialismo, es *estratégico* ; segundo, no es del todo seguro que su reivindicación de la *négritude* sea tan « esencialista » : es cierto que parece recuperar con fuerza el mito del « retorno a África », que ya era el de los esclavos (no solamente los haitianos) ; pero basta leer con atención cosas como los *Cahiers d'un Retour au Pays Natal* para advertir que la figura alegórica que está allí en juego es la del *triángulo*, en evidente referencia al *triángulo atlántico* (Europa/ África/ América) del comercio esclavista. Es decir, donde África – continente de origen de la humanidad misma, como sabemos hoy – no es tanto el « origen » o el « destino », sino el *eje* alrededor del cual se articula el « choque de culturas » que supuso la colonización. Hay allí, provocada por el concepto de *négritude* que – es mi hipótesis – ha posibilitado el artículo 14, toda una *otra* filosofía de la historia que, mediante la « triangularidad », discute radicalmente la *linealidad* de las concepciones dominantes, eurocéntricas, de la historia.

Como sea, esa noción de *négritude* inauguró un debate que no se ha detenido hasta la actualidad, y que comprometió a nombres de gran peso cultural. Fue recogida luego por el también martinicano Frantz Fanon, y defendida nada menos que por Jean-Paul Sartre, en sus famosos y controvertidos prólogos a la antología de poesía *négre* compilada por Césaire y Leopold Senghor y a *Los Condenados de la Tierra* del propio Fanon. Y en las últimas décadas la discusión ha continuado en el seno del movimiento de la denominada *créolité*, y en las plumas poderosas de – entre muchos otros – Edouard Glissant y su *filosofía de la relación*, o el premio Nobel de Literatura Derek Walcott, autor de una trilogía dramática sobre Toussaint Louverture y de *Omeros*, un monumental poema épico que traspone las obras de Homero a la historia de la esclavitud afroamericana (continuando, como se ve, los gigantescos y problemáticos *in-betweens* de la modernidad), ambos por supuesto antillanos.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 220 6/18/2020 10:12:34 AM

También podríamos citar la no menos monumental trilogía *A Novel of Haiti*, del escritor norteamericano Madison Smartt-Bell, que da cuenta de la influencia de la revolución haitiana sobre la lucha por la abolición de la esclavitud en EEUU. De tal manera que, aunque yo pueda haber sobredimensionado la importancia del artículo 14, queda el hecho de que hay abundantes y espectaculares efectos culturales que sugieren la inspiración de ese artículo, y sin lugar a dudas de la revolución haitiana.

Ahora bien, su pregunta tiene una segunda parte que me resulta sumamente inquietante, y es la cuestión de lo que me permitiría llamar la « metáfora paterna » de la Constitución de 1805. Debo confesar que no se me había ocurrido pensar demasiado en ella, al menos no de esa manera. Tiene usted toda la razón en levantar la sospecha, en esa metáfora, de una nueva configuración de poder « verticalista ». Desde ya, uno podría salir del paso argumentando que en toda revolución – y más aún en una de características tan singulares como la haitiana – aparecen estos elementos contradictorios y complejos. Supongo que esa referencia francamente « tradicionalista » al Padre tiene que ver, precisamente, con las tradiciones « tribales » africanas, o algo por el estilo. La revolución haitiana está atravesada (y esto es otro síntoma de su *diferencia* con las versiones lineales, evolucionistas y « progresistas » de la modernidad) por toda clase de arcaísmos que, paradójicamente, cumplen en su momento un rol « revolucionario » : allí está, por poner el ejemplo más evidente, la religión *vodú*, ya presente como culminación ritual de la asamblea « inaugural » de Bois-Caiman. Y desde otro punto de vista – « psicoanalítico », para calificarlo ligeramente – uno podría decir que la « metáfora paterna » opera como símbolo *fundacional* del nacimiento de una nueva sociedad, una nueva nación, una nueva cultura.

Todo ello tendría su grano de verdad. No obstante, nada de ello disuelve el grave problema de la nueva configuración de poder « verticalista » que usted sugiere. Es muy interesante

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 221 6/18/2020 10:12:34 AM

el asunto cuando uno recuerda que, en la filosofía política europea de los siglos XVII y XVIII, y especialmente en las teorías « contractualistas » que intentan construir una nueva forma de legitimidad para el Estado moderno (en Hobbes, en Locke, en Rousseau), uno de los debates centrales gira justamente *contra* la « metáfora paterna » que legitimaba el poder omnímodo del monarca absoluto, como residuo del tradicional « paternalismo » feudal. Pareciera entonces que en Haití, en 1805, la posición es la *inversa* : una suerte de *reconstrucción* del « patriarcalismo » tradicional como nueva forma de legitimación / dominación, cuando la originalidad revolucionaria – las asambleas de esclavos, la propia organización del movimiento- había tenido sus momentos de « horizontalidad » y relativa democracia. ¿Se trata, en la « metáfora paterna » de 1805, de un inconsciente *retorno* de la figura del Amo que se había sufrido surante siglos ? ¿O se trata de una reconstrucción de la estructura familiar tradicional que había sido destruída por la esclavitud ? ¿O de una combinación de ambas cosas ? No podemos – yo, al menos, no puedo- saberlo. En cualquier caso, ahora que usted me hace pensarlo, es un peligro. Un peligro potencial que, en algún sentido, se *actualizó* en la historia haitiana posterior, me parece. Por ejemplo, muchos de esos elementos « tradicionales » que en la revolución tuvieron un papel « progresivo » – otra vez, el *vodú* sería un caso ejemplar- pudieron cumplir un rol siniestramente inverso en la dictadura de Duvalier. Ni qué decir la « metáfora paterna » : ¿o acaso la apelación *Papá Doc* es un completo azar ? Por supuesto, nada de esto disminuye la dimensión revolucionaria de 1805, y demuestra una vez más, por otra vía, el carácter de *campo de batalla*, indecidible de antemano, de la historia. Pero es verdad que el peligro está allí, y hay que pensarlo.

Adler Camilus

En 2010, avait eu lieu l'organisation, en Amérique latine, d'un ensemble d'activités autour d'Haïti. Les Latino-Américains disaient, en reprenant l'article 14 de la Constitution haïtienne de

1805, que désormais nous sommes tous des Noirs. Ainsi célébraient-ils (tardivement) le bicentenaire de l'indépendance d'Haïti (ce que vous aviez critiqué à l'époque, en 2009). Par-delà l'inscription de ce geste (la reprise de l'article 14) dans une certaine configuration polémique du monde, serait-il possible toutefois d'y voir le symptôme de l'usage latino-américain de 1804 ?

Eduardo Grüner

En cuanto a ese conjunto de actividades que usted menciona, solo me siento autorizado a hablar de aquellas en las que tuve alguna participación. En efecto, como usted dice, en 2009, mientras yo estaba terminando mi libro (publicado en 2010), y cuando ya se habían lanzado los preparativos para el « bicentenario » que se iba a celebrar en 2010, publiqué un par de artículos – y repetí mis argumentos en algunas mesas redondas y conferencias – en los que criticaba que el bicentenario no se hubiera festejado en el 2004, conmemorando la primera de las revoluciones independentistas, la haitiana (a decir verdad, y para ser rigurosos, aún dejando de lado la revolución haitiana, tampoco 2010 era la fecha correcta ; al menos en lo que respecta a la Argentina, 1810 no es la fecha de la independencia – cuya declaración se produce recién en 1816 – sino la del inicio de la revolución ; de manera que, para ser simétricos, las celebraciones debieran haber sido en 1991, bicentenario de Boys-Caiman). Mi crítica apuntaba sobre todo a que esa « negligencia » estaba *duplicando* la gigantesca negación de la revolución haitiana a que se ha referido, entre otros, Trouillot : era, como si dijéramos, un « olvido del olvido ». Esta cuestión me venía rondando la cabeza justamente desde el 2004, año en que yo estaba representando a la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA en un Congreso de Educación en La Habana. Allí *sí* se celebró el bicentenario de la revolución haitiana, a la cual la revista Casa de las Américas le dedicó un número especial (y que fue, dicho sea de paso, donde descubrí por primera vez el artículo 14). Aunque yo conocía un poco la historia de la revolución y había leído con gran interés la

biografía de Toussaint por Aimé Césaire y algunas otras cosas sobre Dessalines y Henri-Christophe, recién allí, en Cuba, caí en la cuenta (porque sin duda la « negación » actúa inconscientemente sobre todos nosotros) de la « anomalía » de que, como decíamos, la primera y la más radical de las revoluciones independentistas directamente no hubiera sido tenida en cuenta en la planificación de las celebraciones del bicentenario.

Como sea, ciertamente no se puede decir que esos artículos e intervenciones que mencionábamos hayan tenido demasiados ecos ni efectos (la negación, siempre la negación…), salvo por un caso, que para mí resultó ser muy importante. Por intermedio de una amiga en común, la historiadora del arte Ana Longoni, se puso en contacto conmigo el ya legendario artista conceptual argentino Juan Carlos Romero, que había leído alguno de los artículos e inmediatamente se había interesado en el asunto. Pusimos manos a la obra para concebir lo que podríamos llamar una « intervención urbana ». Romero diseñó una serie de afiches con la leyenda *Ahora somos todos negros*, y un breve texto explicativo mío. Con esos afiches se inauguró, a modo de « instalación », una muestra de obras de Romero en una galería de Buenos Aires, y luego salimos a pegar los afiches por las calles. Un par de meses después Romero y otros artistas replicaron esa intervención, mucho más grande, en las calles de Santiago de Chile. Otro tiempo después Romero y yo (y también Ana Longoni, si recuerdo bien) coincidimos en un congreso en Madrid, y empapelamos *Ahora somos todos negros* por todo el centro de la ciudad, además de organizar una serie de charlas en el Museo Reina Sofía, y luego yo planteé la cuestión – también mostrando el afiche – en un seminario en la Universidad de Essex en İnglaterra. Todo esto está documentado, varias de estas acciones pueden encontrarse en internet, y la publicación del Reina Sofía le dedicó un número, además de que algunos medios se hicieron modesto eco del asunto. Fue, para mí, una módica pero muy sentida contribución que pude hacer a difundir, aunque fuera en magras proporciones,

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 224 6/18/2020 10:12:34 AM

el cuestionamiento del « olvido » a que había sido sometida la revolución haitiana.

Hubo otro efecto, también importante en su acotada medida, y creo que no solo para mí. A mi regreso de Cuba en 2004, entusiasmado por mis descubrimientos sobre la revolución haitiana, propuse – yo era en ese momento vicedecano de la Facultad de Ciencias Sociales – la fundación de un Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe, que increíblemente (aunque había algún antecedente que nunca había prosperado) no existía en todo el ámbito de la Universidad de Buenos Aires. Junto a otros colegas logramos hacer prosperar el Instituto (yo tuve el honor de ser su primer director), y el primer proyecto de investigación radicado en ese ámbito fue el mío sobre las consecuencias filosófico-políticas y estético-culturales de la revolución haitiana, que luego se transformaría en el libro que usted conoce, después de haber dictado un seminario virtual de CLACSO sobre el tema, y de haber sido también el tema de mi tesis doctoral. El Instituto (del cual soy miembro de su Comité Académico) por suerte sigue existiendo y ha crecido mucho en la última década. De modo que, ya ve usted, también la UBA le debe algo a la revolución haitiana.

Como ya dije, todo esto sigue siendo muy modesto, sin que por ello deje de ser sin duda un intento de inscripción –le tomo en préstamo sus propias palabras- en « una cierta configuración polémica del mundo », que busca replantear de algún modo la paradójica *problematicidad* de lo que entendemos habitualmente por « modernidad », tal como lo venimos discutiendo aquí. La revolución haitiana es, en esa configuración, una histórica *marca*, muy fuerte, de esa problematicidad. Desde luego que puede haber muchas otras: es sencillamente la que encontré yo (no del todo casualmente, es cierto : siempre me interesé, aunque nunca de manera sistemática, por las culturas africanas, la cuestión de la « negritud », el *jazz*, etcétera). Pero Haití está en este continente, el nuestro. Y de todas las sociedades latinoamericanas y caribeñas posiblemente sea, hasta el

día de hoy, la que tiene una historia y una cultura más *trágicas*, justamente cuando – por todas las razones que ya vimos – ha tenido ese rol que me atreví a llamar *fundacional* en la historia moderna del continente (y no solo de él : ya hablamos de sus efectos « negados » en otras latitudes). En este sentido, Haití posiblemente sea un *extremo* de singularidad. Pero yo siempre he pensado que es precisamente en las *extremidades* aparentemente « anómalas » donde mejor se descubren aquellas estructuras problemáticas, complejas, de la historia.

Por supuesto, no se trata de « idealizar » nada : la revolución haitiana – como casi todas, y quizá un poco más – fue un proceso terrible, despiadadamente violento, repleto de claroscuros, contradictorio, que no fue hecho por ángeles, sino por hombres de carne y hueso que cometieron errores y a veces acciones muy cuestionables. Es así: hay que sospechar de todo intento de ver una prístina « pureza » allí donde la historia, en general, es un caos de barro y sangre. Ello no impide, sin embargo, que no todas las acciones históricas sean comparables : los procesos que apuntan a la emancipación humana, con todas sus fallas y aún sus momentos bárbaros, *no son* abstractamente igualables a los proyectos de opresión, de explotación, de aplastamiento del « Otro ». Si en los primeros hay barbaries que no pueden ser disimuladas en su verdad, la responsabilidad central está en los segundos, que son los que han dado la *ocasión* a la « barbarie ».

En todos estos sentidos, supongo que puede decirse que Haití, su revolución, 1804, y toda su historia posterior hasta la actualidad, es un gigantesco, trágico, *síntoma* de la modernidad. No se trata de « usarlo », sino de hacer comprender, en cuanto nos sea posible, que no es negándolo, o « reprimiendo » el síntoma, como haremos un mundo un poco mejor. Porque tenemos que saber – para seguir con la metáfora psicoanañítica – que los síntomas tienen la mala costumbre de « retornar de lo reprimido ».

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 226 6/18/2020 10:12:34 AM

Adler Camilus

Après la critique postmoderne des grands récits, dans quelle mesure peut-on interpréter la Révolution haïtienne comme un récit de l'émancipation ?

Eduardo Grüner

Permítame empezar con una afirmación provocativamente dramática, quizá otra *boutade* : eso que se llamó la « postmodernidad » es apenas un dato del pasado, en el mejor de los casos un documento de la arqueología de la cultura. Puedo darle su fecha de defunción con mucha precisión : el 11 de septiembre de 2001, por la mañana, en la ciudad de Nueva York. Allí, por las peores razones imaginables, se terminaron definitivamente las ilusiones « postmodernas » de un mundo integrado por la mal llamada « globalización » (menos eufemísticamente: *mundialización de la ley del valor del Capital*, como dijo en su momento Samir Amin), el multiculturalismo, la coexistencia pacífica de las « diferencias », etcétera, etcétera. Desde entonces, hemos retornado al « desierto de lo real » – estoy citando ahora a mi colega Slavoj Zizek –. El mundo se ha vuelto (una vez más) un lugar horrible. La política internacional está reducida a un estado de guerra permanente. La crisis internacional del capitalismo está siendo « contestada » no tanto por los movimientos de izquierda « modernos » (que desde luego, por suerte, no han dejado de existir) como por un horrendo terrorismo fundamentalista (que no es solo el islámico, sino también el de cosas como el Tea Party norteamericano). Con la caída del muro de Berlín, muchos « postmos » ingenuos creyeron que por fin íbamos a un mundo más abierto y fluído. ¿Resultado? Se empezaron a construir *otros* muros por todas partes: en la frontera entre EEUU y Mexico, en la franja de Gaza, entre las sub-naciones de la ex Yugoslavia, y así. Hoy mismo basta encender la TV o la radio para espantarse con la hipócritamente denominada « crisis migratoria » (que es en verdad una forma larvada de nuevo genocidio). La « progresista » Europa levanta gigantescos muros virtuales, y el racismo y la

xenofobia ganan crecientemente las elecciones. En fin, usted mismo puede seguir enumerando catástrofes « globales » durante páginas y páginas.

Frente a este panorama apocalíptico, ¿qué puede quedar aún del ilusionismo ideológico « postmoderno »? Si no fuera todo tan trágico, movería a risa el triunfalismo epidérmico, efímero y palurdo de muchos intelectuales de esa época – porque el « postmodernismo », como decía, ya es una « época », y bien breve – que creyeron *en serio*, y eso es lo más patético, que se podía despachar al basurero de la historia el marxismo y los otros « grandes relatos », así como nociones como la de « imperialismo », « colonialismo », « lucha de clases » y similares, para no hablar de dislates como la idea del « fin de la historia ». Y bien, ¿donde están ahora esas grandiosas construcciones – sentiría la tentación, si el chiste no fuera tan obvio, de decir: esos *grandes relatos*- que con tanta pedante megalomanía habían certificado todos esos *fines* ? Sus voceros o bien han sucumbido vergonzosamente a las ramplonerías de la derecha neo-conservadora – como era su inevitable destino, dadas sus premisas –, o en el mejor de los casos se han resignado a un prudente silencio. Se entiende que no estoy hablando de algunos intelectuales europeos honestos y valiosos – reconocibles entre los así llamados « postestructuralistas », por ejemplo – que, aunque a veces se tocaron por los bordes con algunos de los postulados « postmos », mantuvieron cierto espíritu combativo y complejamente crítico junto a un alto nivel de pensamiento: gente como, digamos, Foucault, Deleuze, Derrida, Lacan (por solo mencionar a los franceses). Pero todos ellos han muerto, y se pueden contar con los dedos de las manos los que podrían aspirar a sustituirlos (ni hablemos de los que podrían reemplazar a los Sartre o los Merleau-Ponty). Es un panorama bastante desolador, aunque al menos tiene la ventaja « colateral » de que por lo menos *esas* fantasías ideológicas pretendidamente tan « sofisticadas » ya no podrían ser defendidas seriamente por nadie con un mínimo de sentido de la auto-dignidad.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 228 6/18/2020 10:12:34 AM

Ahora bien, establecido esto con todo el correspondiente apasionamiento, seamos un poco más sobrios. No estoy tirando al niño con el agua de la bañera, como se suele decir. En la (mal entendida, ya veremos por qué) crítica de los « grandes relatos » hay algunos – parciales y puntuales, a ser tomados con reserva, pero los hay – atendibles « momentos » de verdad. El problema, como siempre, es la relación de esas *partes* con el *Todo* del discurso. Pero no nos desviemos. Para simplificar mucho algo que nos llevaría demasiado espacio desarrollar en toda su complejidad, digamos rápidamente que varios aspectos de esa crítica pueden ser bien útiles para desmontar –para *de-construir*, supongo que hubieran dicho ellos- la filosofía « eurocéntrica » de la historia que hemos venido criticando nosotros mismos : la imagen que esas críticas transmiten de un discurso sobre la historia « fragmentado », « diseminado », « rizomático », o como se quiera decir, puede servir como *base* mínima para interpelar críticamente a la ideología de una historia « totalizada », « completa », « auto-consistente » y « armónica », que es la visión eurocéntrica de la historia, con su gigantesca negación de sus sangrientas fracturas internas y sus conflictos irresolubles. Desgraciadamente, esas críticas se quedan (como es lógico, nuevamente dadas sus premisas y su estrategia) en la fase *de-constructiva*, y nunca llegan, no pueden hacerlo, a una fase aunque fuera provisoriamente *re-constructiva* de una teoría crítica de la modernidad, que a mí me sigue pareciendo absolutamente necesaria. Personalmente, me parece inmensamente más productiva la lógica sartreana (en su *Crítica de la Razón Dialéctica*) de la dialéctica *Totalización/ Des-Totalización / Re-Totalización*, que sí permite al menos formular hipótesis críticas sobre la *continuación* de la historia.

Por otra parte – si bien también esto sería demasiado largo de analizar ahora – hay ciertas sospechas que me despiertan la palabra « *relato* ». A saber, un ¿cómo decirlo? cierto « textualismo » que tiende a interpretar la historia como mero *discurso*. No seré yo por supuesto quien niegue el poder de los discursos,

de los significantes, de lo simbólico, etcétera. Lo que se llamó oportunamente el « giro lingüístico » y sus métodos hermenéuticos es algo de lo que no podemos retroceder. Pero a veces es muy fácil, por esa vía, deslizarse hacia una nueva forma de idealismo – en el mal sentido del término – que *des-conoce* (que no es lo mismo que decir que *ignora*) las más duras *materialidades* de la historia. Uno tiene ganas de replicarles: miren, estimados críticos, cosas como la esclavitud afroamericana y la revolución haitiana *sí « han tenido lugar »*. Y no en el puro universo del discurso, sino en el sangriento « desierto de lo real ».

En definitiva, entonces, ¿cuál sería mi crítica a esa « crítica de los grandes relatos »? En esencia, es muy sencilla: *no son suficientemente críticas*, y terminan mordiéndose la cola y siendo completamente ociosas. Trato de explicarme. Siempre me ha llamado la atención el hecho de que, irónicamente, esas críticas empiezan por aceptar que *hubo* « grandes relatos »; es lógico, puesto que mal se podría criticar lo inexistente. Pero una crítica realmente *radical* empezaría por constatar que *no los hubo*: que todavía *no tenemos* un auténtico « gran relato » (y quizá *no pueda* haberlo jamás, pero dejemos esa discusión para más tarde). ¿Por qué digo esto? Por todo lo que hemos estado discutiendo aquí. Por ejemplo, y para limitarnos al tema de nuestro intercambio: ¿Cómo podría ser un « gran relato » una historia de la modernidad, de sus revoluciones, que *ignora* el papel fundamental de la revolución haitiana? Más en general, ¿Cómo va a ser un « gran relato » aquel que *ignora* el rol de los pueblos y sociedades colonizadas en la conformación de esa modernidad – o, para ponernos en « marxistas », el rol de la plusvalía producida por los proletarios en la acumulación capitalista – ? O, si queremos ponernos más « filosóficos », ¿qué clase de « gran relato » es uno que ignora las subjetividades colectivas fracturadas por la colonización y el capitalismo, la alienación social y cultural, y le asigna todo el peso de la « subjetividad » al desencarnado, ahistórico y transparente « sujeto cartesiano »?

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 230 6/18/2020 10:12:34 AM

¿Se entiende lo que estoy diciendo? Las críticas a los grandes relatos empieza por *creerse* que esos relatos existen o existieron. Creen que su tarea está terminada cuando han liquidado en bloque a esos *falsos* « grandes relatos », y entonces con ese gesto cancelan toda posibilidad de una *re-construcción* (una provisoria *re-totalización*, en términos de Sartre) que apunte a incorporar conflictivamente todas esas realidades excluídas. Tienen razón, esas críticas, en demoler *esos* relatos truncos, pero se equivocan profundamente al dar por sentado que son los únicos posibles. En el fondo, es también ella una posición *eurocéntrica*, en el sentido de que ni se les pasa por la cabeza que podría existir un « relato » sobre la modernidad que diera cuenta de las exclusiones, represiones y negaciones que la versión dominante no toma en cuenta. Por supuesto, este *otro* « relato » no sería « gran » en la acepción que se le da a ese concepto que se critica ; pero en otro sentido, sería *auténticamente* « grande », ya que registraría los conflictos y fracturas que justamente no permiten que lo que conocemos con tal nombre *sea* un verdadero « gran relato ».

Es decir, el *otro* « relato » ya no sería una (falsa) *Totalidad* acabada, sino un movimiento de *Totalización* en perpetua apertura a su propia transformación. Renunciar a esta perspectiva, conformándose con la crítica de lo que en verdad *nunca* existió, equivale a transformar la historia en una diseminación des-jerarquizada de fragmentos inconexos, con los que ya no hay nada que hacer. Y eso no puede sino tener, objetivamente, consecuencias decididamente *conservadoras*, por no decir reaccionarias. Es otra versión del « fin de la historia ».

En este contexto, la revolución haitiana, por todos los motivos que hemos planteado, es un elemento decisivo de semejante *re-totalización*. Sin ella (y tantos otros acontecimientos y procesos similares, claro está) directamente no se entiende *qué es* la « modernidad ». No se pueden captar a fondo sus contradicciones y complejidades. Como hemos intentado decir, sin ella no se entiende cabalmente ni siquiera *qué fue* la

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 231 6/18/2020 10:12:34 AM

Revolución Francesa, por decir algo. Y no se entiende cabalmente *qué fueron* las otras revoluciones independentistas que también forman parte de la « modernidad ». Y no se entiende cabalmente *qué fueron*, en su singularidad, cosas como la esclavitud, el capitalismo colonial, los conflictos étnico-culturales, el racismo moderno, la « negritud », los cruces de « identidades » y subjetividades sociales, y así siguiendo. Todas cosas que son *también* la modernidad. Claro está que los más « progresistas » de esos críticos no dejan de señalar esas contradicciones y *fallas* del « gran relato » de la modernidad. Pero, repito : una vez que han hecho eso, dan por finalizado su trabajo, incapaces de ver cómo son justamente esas *tensiones* internas a la modernidad las que pueden reinscribirse en un nuevo « modo de producción » de pensamiento crítico sobre una modernidad en la que *todavía estamos*. Habiendo criticado el « gran relato » de la modernidad, y puesto que en el límite creen que hay *solamente* « relatos », renuncian a pensar la modernidad misma. Son ellos los que arrojan al niño con el agua sucia.

Entonces, en *estos* estrictos términos, por supuesto que la revolución haitiana continúa siendo un « relato » y una radical *realidad* emancipatoria. Y ello es así más allá de lo que pueda haber sucedido en su historia posterior y en su trágica situación actual. Lo que no puede ser, desde luego, es un *modelo* emancipatorio para la actualidad. Primero, como ya dijimos, porque (aunque se puedan identificar ciertas relativas regularidades) las revoluciones no tienen « modelos ». Ninguna de las revoluciones « realmente existentes » de la historia puede ser copiada. Incluso habría que replantearse qué significa, hoy, el concepto *revolución*, pero esto es otra discusión. Me permito insistir en que la revolución haitiana *sí* fue, decididamente, una gesta emancipatoria. Lo fue en su propio momento y lugar: forzar la abolición de la esclavitud para cientos de miles de personas, e independizarse de una potencia colonial no es poca emancipación. Y lo es, además, en los términos que tanto hemos discutido : como componente esencial de ese

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 232 6/18/2020 10:12:34 AM

otro « relato crítico » que permitiría la reconstrucción de una también *otra* concepción histórica de la modernidad – o de una *contra-modernidad*, como lo hemos dicho en alguna parte – sin conformistas fantasías « post ». Es pues no solo una emancipación de los cuerpos, sino de las *conciencias*.

Entiendo que con esto podemos dar por finalizada una entrevista que, en rigor, es *in-terminable*. Quiero agradecerle muy enfáticamente la inteligencia y profundidad de sus preguntas, que me han obligado, felizmente, a volver a pensar e incluso a cuestionarme mi propio pensamiento.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 233 6/18/2020 10:12:34 AM

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 234 6/18/2020 10:12:34 AM

Chapitre 9

La Révolution haïtienne et la violence coloniale : la puissance d'agir des masses

Entretien avec Carolyn E. Fick
Adler Camilus

Adler Camilus

À la lecture de votre ouvrage apparaît un nouveau sujet, un nouvel acteur dans l'histoire de la Révolution haïtienne, qui n'est pas toujours pris en considération : les masses en situation d'asservissement. Ce qui n'est pas sans écho au sous-titre de l'ouvrage et ne signifie pas uniquement un changement de perspective et d'interprétation, mais également le site d'une nouvelle intelligibilité de l'Histoire. Cela ne vous empêche pas de mettre l'accent sur des chefs anonymes et obscurs (tels Martial, Armand, Jacques Formon, Félix, Gilles Bénech, Bernard, etc.), particulièrement lorsque vous analysez le Royaume des Platons (au chapitre 6).

Cette révolution offre une excellente illustration des conditions dans lesquelles une classe ou une catégorie sociale dominée et exploitée peut parvenir à acquérir une conscience claire des conditions de possibilité de son auto-abolition comme telle. C'est à l'épreuve de l'Histoire et des conditions matérielles d'existence, l'expérience d'une injustice (insoutenable), des hésitations et de ses

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 235 6/18/2020 10:12:34 AM

erreurs que naissent ses potentialités d'agir émancipatrices afin de rendre ainsi effective une praxis révolutionnaire. Dans la colonie, ces potentialités ne naissent pas directement, immédiatement, du travail servile ou de l'expropriation absolue du produit de ce travail de celles et ceux qui sont en situation d'asservissement, mais de l'expérience des luttes articulées à un à-venir après la colonie. Les « collectifs agissants » qui entrent en scène dans l'Histoire ne naissent qu'au moment où ils agissent pour eux-mêmes et en leur propre nom. Ils ne peuvent s'auto-abolir comme exploités, dominés, sans-nom et comme Nègres qu'en portant à son point paroxysmique leur puissance d'agir, en somme libérer une énergie indomptable contre l'ordre social de domination.

Vous montrez la continuité discontinue et la persistance des luttes contre le pouvoir colonial et l'esclavage tout en mettant en évidence les contradictions entre les exigences des masses et celles des chefs après l'insurrection d'août[1] *1791. Ces contradictions étaient-elles aporétiques et/ou comment se sont elles exprimées et diluées dans le mouvement de l'histoire haïtienne ?*

Carolyn Fick

Ces contradictions, sont-elles aporétiques ? Oui, tout probablement – dans la mesure où « les masses » sont, dans la vaste majorité, nées libres en Afrique et – au-delà d'un objectif commun avec les chefs, soit l'abolition de l'état de l'esclavage et des conditions de vie qui s'y rattachent – elles se trouvent aux antipodes de leurs chefs qui, comme créoles nés pour la plupart dans la colonie, faisaient partie intégrante de cette société colonialiste et esclavagiste qu'ils doivent confronter dans leurs négociations avec les autorités, mais au nom des insurgés de la rébellion d'août 1791 et au nom de l'anti-esclavagisme. Le problème du rapport entre les masses et le « leadership » en est un, à mon avis, qui caractérise toute situation révolutionnaire,

1. Carolyn E. Fick, *Haïti, naissance d'une nation. La Révolution de Saint-Domingue vue d'en bas,* trad. de l'anglais (USA) par Frantz Voltaire, préface de Marcel Dorigny, Rennes, Les Perséides/ Montréal CIDIHCA/ Port-au-Prince Éditions de l'Université d'État d'Haïti, 2014, p. 234.

que ce soit celle de cette révolution d'esclaves avec toutes ses particularités ou celle des révolutions plus classiques. Mais cette contradiction n'est pas nécessairement, irrémédiablement, insoluble et sans issue permanente. Très souvent, les masses sont en avance sur la direction et les agissements des chefs vis-à-vis de l'ennemi à combattre, et peuvent forcer une sorte d'issue de l'impasse dans laquelle se trouvent ces derniers à des moments critiques dans la lutte collective contre les forces esclavagistes, surtout dans les péripéties de la guerre de l'indépendance en 1802-03. Mais c'est dans l'après-abolition, et dans l'après-indépendance, que les contradictions entre les exigences des masses pour l'acquisition de la terre et la liberté personnelle, d'une part, et d'autre part, les ambitions politiques, militaires, et/ou personnelles des chefs dans la construction d'un état post-colonial, refont surface et sont encore une fois 'aporétiques', si on veut.

Mais pour revenir à un autre aspect de vos réflexions dans cette question à volets multiples, soit la réalisation, dans une praxis révolutionnaire, des potentialités d'agir émancipatrices. Je dirais que les potentialités comme telles (c'est-à-dire, une conscience de l'existence de soi-même et pour soi-même) émergent dans et à travers l'expérience humaine du travail servile, face à un oppresseur qui a droit de vie et de mort sur l'esclave ainsi qu'un droit absolu sur le fruit de son travail. Le potentiel émancipateur est toujours là – consciemment ou inconsciemment – mais comme vous le dites, ne peut sortir effectivement sur le plan historique que quand ils agissent « pour eux-mêmes et en leur propre nom. » Là-dessus je suis parfaitement d'accord. C'est seulement lorsque les esclaves ont pu traduire leur prise de conscience en rébellion active visant la destruction ultime de l'esclavage que l'émancipation peut devenir une réalité. Mais cette lutte pour la réalisation des potentialités toujours en contradiction avec les puissances dominatrices, les classes dominantes, les élites, etc., est une lutte quasi-permanente. Elle s'exprime par d'autres manières

après la période coloniale, dans un pays indépendant où tout le monde est égal sur le plan constitutionnel, où tout le monde est libre, mais un pays où les dépossédés ont de légitimes attentes d'une révolution qu'eux, autant que les chefs, avaient faite. Pour les masses, la lutte pour la justice sociale et une citoyenneté à part entière, face à la domination des élites, entre en contradiction fondamentale avec les intérêts de ces dernières. Mais est-ce aporétique dans le sens qu'il ne peut y avoir de résolution ? La Révolution haïtienne a été inachevée, certes ; mais après l'indépendance la donne change avec l'acquisition de la petite propriété (donc une réalisation partielle de la révolution). La lutte est maintenant pour l'acquisition des pleins droits de citoyenneté, notamment l'éducation – c'est-à-dire l'accès au savoir des élites et l'accès aux institutions leur permettant d'influencer la politique des élites, de faire entendre leur voix et leurs revendications. Avant tout, c'est une lutte pour le respect et la dignité humaine tout court. Bref, les contradictions structurelles persistent, et peuvent dans ce sens être considérées comme aporétiques, mais cela n'empêche que la résistance, par moments active et armée (*viz*. la rébellion des Piquets en 1844-47, par exemple), soit continuelle. Bref, la conscience de soi et les potentialités inhérentes ne peuvent se libérer qu'en agissant comme acteurs autonomes dans certaines conjonctures historiques contre l'oppresseur. Mais la résistance, sous quelque forme que ce soit, est permanente. Sinon, c'est la « mort sociale » à perpétuité.

Adler Camilus

Le premier chapitre rappelle la cruauté des maîtres en fournissant des détails sur les actes de torture et de terreur. Les restrictions contre le pouvoir du maître et les ordonnances ne parvinrent pas à neutraliser celui-ci. La législation coloniale fonde la violence coloniale qu'elle tente en même temps vainement de réguler.Il semble que l'esclavage moderne exige un rapport à la vie qui passe par la mort : non seulement la mort sociale de l'esclave (Orlando Paterson) mais surtout sa mort accomplie. « On pourrait peut-être expliquer

cette violence au sein de l'habitation par le fait que l'orientation capitaliste de l'esclavage et du système de plantation caribéen requérait le maximum de travail chez l'esclave dans la période la plus courte et, qu'à cette fin, il fallait créer chez les esclaves un climat de peur et de terreur. Il semble cependant qu'il y avait une ligne indéterminée à Saint-Domingue entre les intérêts économiques des maîtres et le goût pervers de faire souffrir les esclaves[2] *», écrivez-vous.*

Je me demande si la prise en compte de la violence coloniale ne permet pas de penser une biopolitique coloniale[3] *(aux antipodes de ce que Michel Foucault entend par biopolitique*[4]*) entendue comme un pouvoir qui doit prendre en charge minimalement la vie de l'esclave (condition du profit pendant le temps de l'enfermement dans l'espace plantationnaire) en l'abolissant (condition de la rentabilité exponentielle de l'investissement). Le nom propre de cette biopolitique est alors la mort. Qu'en pensez-vous ?*

Carolyn Fick

Si l'on considère ce phénomène – en lui-même, plein de contradictions – comme une sorte de « biopolitique coloniale », il faudrait, d'abord, prendre en compte la spécificité de la société coloniale et de l'esclavage plantationnaire à Saint-Domingue au XVIII[e] siècle par rapport aux sociétés européennes à la même époque où la biopolitique, selon Foucault, prend naissance. Le Code noir, comme législation de la monarchie française, n'a pas pour but ultime de respecter l'humanité de

2. C. E. Fick, *op. cit.*, pp. 93-94.

3. Ce qui n'est pas, de mon point de vue, la même chose lorsqu'on affirme que « le *Code noir* et l'esclavage étaient la première tentative d'un pouvoir biopolitique, ce que n'aurait pas vu Michel Foucault. (On sait que pour celui-ci, ce qui distingue le capitalisme traditionnel du capitalisme néolibéral c'est que ce dernier se fait biopolitique.)» Jacky Dahomay, « Les ayatollahs de la mémoire » http://www.touscreoles.fr/2015/04/06/les-ayatollahs-de-la-memoire/. Consulté le 22 octobre 2015.

4. Michel Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France*, 1976, Paris, Gallimard/ Seuil, 1997. Voir particulièrement le cours du 17 mars 1976 sur la naissance de la biopolitique.

l'esclave comme individu ou comme un être civilisé (dans le sens strictement euro-centrique du mot). Il s'agit plutôt de reconnaître simplement le fait que l'esclave, tout en étant un objet de propriété, donc un bien meuble, est néanmoins un humain qui peut, et doit, travailler, qui a des capacités de le faire, qui doit, minimalement, être nourri pour rester vivant pour accomplir ses tâches, mais qui a aussi la capacité de se révolter . Le Code noir, plutôt qu'une première tentative de biopolitique qui aurait été échappée à Foucault, devrait être considéré comme un moyen, dans le contexte particulier du début de la colonisation esclavagiste et de l'édification des empires européens au XVII[e] siècle, de légiférer sur les réalités coloniales telles qu'elles s'étaient développées, et de légitimer l'impérialisme colonial au nom de l'État, soit la monarchie française. Dans ce sens, il ne faut pas prendre les dispositions du Code noir trop littéralement, même si le roi voulait que tous les esclaves, comme sujets, soient catholiques et baptisés. Dans la colonie, nous savons qu'en réalité les maîtres exercèrent un pouvoir illimité sur la vie et le corps de l'esclave, et que la législation resta, somme toute, « lettre morte ». Alors, s'il y a eu biopolitique, ce serait une forme de biopolitique bien particulière qui, comme vous le dites, prendrait en charge la vie de l'esclave tout en le poussant à la mort, dans le seul but de rentabiliser l'investissement du propriétaire et ainsi de maintenir, sinon augmenter son profit pécuniaire. Normalement, un capitaliste n'a pas intérêt à détruire les mécanismes de production et de productivité qu'il possède. Alors, quand je disais : *Il semble cependant qu'il y avait une ligne indéterminée à Saint-Domingue entre les intérêts économiques des maîtres et le goût pervers de faire souffrir les esclaves*[5] », c'est que l'irrationalité psychologique du maître, de façon perverse, prenait le dessus sur la rationalité économique. Mais comment expliquer cette irrationalité qui pousse le maître à exercer une telle violence à

5. C. E. Fick, *op. cit.*, pp. 93-94.

l'égard de ses esclaves pour les faire souffrir et enfin mourir ? Est-ce l'assujettissement et les conditions de vie de l'esclave qui le rendent, *a postériori*, et aux yeux du maître, comme une sorte de bête à travail sous- humain ; est-ce par sa peau noire que l'esclave ne mérite d'être considéré comme un être civilisé ; ou est-ce parce que l'esclave peut être facilement remplacé par le système de crédit et d'endettement prévalant en France et dans la colonie à l'époque ? En tout cas, l'esclavage, tel que pratiqué dans la colonie, faisait en sorte que l'être humain devenu esclave fût nettement diminué dans son corps et son esprit aux yeux de l'oppresseur. Ce qui contribuait à l'insensibilité du maître face à l'Autre et facilitait un traitement inhumain, parfois purement sadique, par la torture, la violence et un travail sans borne. Une biopolitique coloniale sans doute, mais très particulière, d'autant plus que les fondements philosophiques et ontologiques des Lumières ne tenaient pas compte de la question de race dans la formulation du droit naturel et ainsi des droits de l'Homme.

Adler Camilus

Il n'est pas facile de saisir la radicalité de la violence coloniale dont la manifestation efface « l'existence d'un peuple qui n'est plus[6] *» en Haïti (en cela, elle fut génocidaire). Que ce soit avec Las Casas pour qui cette violence, lors de la conquête et après, fut perpétrée non pas « par des hommes, mais par des démons incarnés*[7] » ou *de Vastey pour qui elle fut l'œuvre « des apôtres de Satan*[8] », ces images renvoient à une déraison à l'œuvre ou un *deus ex machina* vengeur. C'est éventuellement la raison pour

6. *Cf.* Baron de Vastey, *Le système colonial dévoilé,* Cap, Roux, Imprimeur du Roi, 1814.

7. Bartolomé de Las Casas, Histoire des deux Indes, tome II, trad. de l'espagnol par Clément Jean-Pierre et Saint-Lu Jean-Marie, Paris, Éditions du Seuil, 2002. p. 19.

8. Baron de Vastey, *Réflexions sur les Noirs et les Blancs. Réflexions sur une lettre de Mazères, ex-Colon français*, Cap-Henri, Roux, Imprimeur du Roi, 1816.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 241 6/18/2020 10:12:35 AM

laquelle *« L'image biblique des dix plaies, événements surnaturels, envoyés par Dieu pour punir l'Égypte »*[9] *fut retenue par Motolinia (« membre du premier groupe de franciscains qui débarque au Mexique en 1523 ») pour l'expliquer. Cette impossibilité d'assumer la responsabilité des scènes de mort provoquées par les conquérants (Les Espagnols) et les esclavagistes (Espagnols, Français et Anglais) n'est pas sans écho à ce que dira Hannah Arendt, même si elle aurait dû commencer par 1492, dans L'impérialisme sur le croisement entre race (« le moyen d'échapper à une irresponsabilité où rien d'humain ne pouvait plus subsister ») et bureaucratie (« la conséquence d'une responsabilité qu'aucun homme, qu'aucun peuple ne sauraient endosser ni envers son semblable ni envers quelque autre peuple*[10] *») dans son explication des origines du totalitarisme. Est-ce qu'il y aurait une part d'inexplicable dans la violence coloniale ?*

Carolyn Fick

Il n'est pas facile de trouver une réponse à cette question, et mes propos là-dessus seront sans doute insuffisants et incomplets. Je dirais quand même que si l'on accepte qu'il y ait une part d'inexplicable dans la violence coloniale, c'est comme si on baissait les bras ou abdique devant la magnitude des horreurs commises par le conquérant en subjuguant, opprimant ou bien en exterminant l'Autre de maintes façons. La violence coloniale extrême et des scènes d'horreur inimaginables peuvent être à l'origine de cette impossibilité, je dirais même le refus d'expliquer, de reconnaître, voire d'assumer la responsabilité pour ces actes. Mais encore là, il y avait des voix à l'époque qui, sous une bannière abolitionniste et même humaniste, criaient contre ces atrocités en dénonçant l'inhumanité des leurs semblables, tout comme il y en avait qui étaient motivées par d'autres considérations économiques ou politiques pour

9. Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1982, p.170.

10. Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme. L'impérialisme,* trad. de l'anglais (USA) par Arthème Fayard, Paris, « Essais », 1982, pp. 155-156.

abolir l'esclavage dans les colonies, sans reconnaître de front les excès de violence à la base de l'esclavage et de la traite négrière. Tant que les intérêts économiques et politiques du conquérant seront en jeu, il semble qu'on ne pourrait jamais espérer une reconnaissance franche, et encore moins *une acceptation* de la pleine responsabilité pour ce qu'on qualifie aujourd'hui de crime contre l'humanité.

Adler Camilus

La conquête d'Hayti par les Espagnols fut génocidaire, la tentative de reconquête de Saint-Domingue par les Français prit une propension exterminatrice voulue. Mais la réaction des individus face à la mort déstabilisa Victor Emmanuel Leclerc qui reconnut, avec regret, que « Les hommes meurent avec un fanatisme incroyable, ils se rient de la mort. Il en est de même des femmes[11] *». « Ne savez-vous pas comment il est sublime de mourir pour la liberté ? », dit une femme à son mari hésitant avant de se pendre pour ne pas « mourir entre les mains du bourreau*[12] *». Comment expliquer ce rapport à la mort des deux côtés (c'est-à-dire de celui du conquérant/esclavagiste par sa manière de tuer et d'exterminer, d'une part, et du côté des masses et des individus qui résistent, d'autre part) ?*

Carolyn Fick

Ce rapport à la mort, des deux côtés, pourrait peut-être se comprendre dans le rapport de l'un *en face de* l'autre. La manière des Français de tuer et d'exterminer ceux et celles qu'ils sont venus remettre en esclavage est davantage plus brutale, plus insidieuse, voire plus barbare au fur et à mesure que les Noirs, au nom de leur liberté et au nom de la vie, défient – et par ce fait même, diminuent psychologiquement la crédibilité de l'ennemi d'en face, celui qui est censé être le bourreau. Dans ces circonstances, la supériorité de l'un est renversée par la résistance irréductible de l'autre. Devant un tel échec, le côté irrationnel prend le dessus et pousse les Français

11. Lettre citée par C. E. Fick, *op. cit.*, pp. 415-416.
12. C. E. Fick, *op. cit*., pp. 415-416.

de l'expédition Leclerc à vouloir anéantir tous ceux et toutes celles qui, par leurs actes de défiance et de dérision, imposent cet échec. Ils cherchent à les exterminer – chose qu'ils sont incapables de faire, d'ailleurs.

Alors, pour le Noir, la lutte contre l'éventualité omniprésente d'un retour à l'esclavage est une lutte *contre* la mort, même si cela veut dire que l'on accepte d'être sacrifié sur l'échafaud en raison de sa résistance absolue. Il faut comprendre que les Noirs ne sont plus des esclaves ; leur conscience d'être des personnes libres est irréversible, et elle est d'autant plus aigüe devant l'ennemi d'en face. Donc le rapport des Noirs à la mort s'inscrit dans la lutte de tous contre l'esclavage – contre la mort – que veut leur imposer l'oppresseur. Il n'y a pas d'autre possibilité que de mettre sa propre vie en jeu dans une lutte où les actes individuels font partie intégrante de la lutte collective dans toutes ses manifestations, armées ou non. On voit ce phénomène un peu partout dans le monde d'aujourd'hui : comment expliquer autrement l'acte de ce jeune homme en Tunisie, au nom de Mohamed Bouazzi, qui s'est immolé par le feu en décembre 2010, et qui a lancé, en quelque sorte, les printemps arabes ? Les luttes pour la liberté dans ces pays auraient coûté la vie des centaines de milliers de personnes face à l'intransigeance des oppresseurs de toutes sortes, et dans les circonstances où la mort est omniprésente.

Adler Camilus

La colonie ne peut fonctionner sans créer des espaces (la re-socialisation[13]) où le captif devient un corps producteur et productif. Ceci exige la séparation des « esclaves » ainsi que leur rapprochement conformément à la colonialité en évitant qu'il y ait un espace entre les corps et les subjectivités. Les corps sont déliés et liés en même temps par la déliaison coloniale dès la traversée.

13. *Cf.* Claude Meillassoux, *Anthropologie de l'esclavage*, Paris, PUF « Quadrige », 1986, pp. 68, 99, 108.

Contre cette déliaison, on peut inscrire le vaudou[14]*, la danse*[15] *et le créole dans un réseau d'univers où surgit une énergie (indomptable ?) qui échappe par nature au pouvoir colonial. Contre la violence coloniale, ils deviennent alors des sites de subjectivités, de subjectivation et de métamorphose de soi (nouveau rapport à soi et au monde nécessitant une médiation pour disjoindre l'ordre social colonial). L'interdiction des rassemblements et de la danse témoigne de la peur du maître de l'expression de cette énergie qui peut s'extérioriser contre son pouvoir et la colonie. Les témoignages rappelés par vous font état de quelque chose d'incompréhensible et d'insaisissable (voire d'effrayant) exprimé par les corps dansants et chantants. Le corps vidé de sa substance par le travail servile se métamorphose par la danse et le chant comme s'il s'agissait d'un moment de libération et de reconquête de soi. « Nul ne sait ce que peut un Corps », disait Spinoza dans L'Ethique ! Une telle énergie porte-t-elle une exigence de reconfiguration du monde dont l'insurrection d'août 1791 et la Révolution de 1804 sont le nom ?*

Carolyn Fick

Une telle énergie corporelle, s'agissant pour les esclaves d'un moment de libération, de reconquête et d'affirmation de soi dans l'extériorisation des expressions culturelles, tels le vaudou, la danse, le créole, le chant, les contes, etc., contre l'ordre colonial, est essentiellement porteuse d'actes de rébellion allant beaucoup plus loin que la reprise de conscience de soi-même. Mais tant et aussi longtemps que l'esclave est prisonnier des réalités matérielles de la société esclavagiste, cette énergie et cette force qui allient les corps et les subjectivités, et qui permettent un moment de libération, restent néanmoins limitées, quand bien même elles sont alimentées et soutenues par une sorte de stoïcisme face à l'oppresseur. Je répondrais donc à votre question en reprenant un bout de texte de mon livre, où je disais que les activités culturelles que pratiquaient les

14. Sur le vaudou, voir C. Fick, *op.cit.,* chapitre II.
15. *Ibid.*,pp. 100-113.

esclaves – avec leurs corps et avec leur subjectivité, si on veut – « leur permettaient de résister à leurs oppresseurs avec stoïcisme. Mais lorsqu'ils se montrèrent capables de traduire leur prise de conscience en rébellion active à différents moments et, en définitive, en combat à mort dans le cadre d'une révolution conçue pour aboutir à la destruction complète de leurs maîtres et de l'esclavage, l'émancipation put – et devint – une réalité. » (p. 113.) L'insurrection d'août 1791 et la Révolution de 1804 témoignent, dans ce sens, de l'ultime liaison des corps et des subjectivités qui a reconfiguré le monde esclavagiste en un monde de libres.

Adler Camilus

À certains égards, l'attention que vous accordez à l'empoisonnement (Makandal[16]*, Assam, l'affaire Le Jeune, etc.,) comme forme de résistance (parfois autodestructrice avec le suicide, mais toujours destructrice pour l'investissement du maître) permet de prendre la mesure de ce que l'on pourrait appeler la mémoire de la résistance contre l'ordre colonial-esclavagiste. Ce qui compte n'est pas uniquement le souvenir de Makandal perçu comme la promesse d'une libération - prenant la forme d'un renversement de la colonie -, mais surtout la ténacité d'expérimenter un autre rapport au monde. Si le nom de Makandal devient celui d'un talisman (interdit) porté par certains individus, il est aussi celui d'une exigence de libération et de liberté qui se fonde sur un « collectif agissant » qui ne parvient pas néanmoins à s'autodéterminer. Mais cette mémoire que porte alors ce nom est- elle celle de l'ambivalence d'une résistance qui rate l'Autre ou qui ne peut le retrouver qu'après l'avoir aboli par la mort (l'empoisonnement et le massacre de tous les maîtres)? Le renversement de la colonie devrait prendre la forme d'un retournement de ce que promet une vie dans la/de servitude au cœur de la modernité : la mort.*

16. *Ibid.* chapitre II.

Carolyn Fick

La mémoire de Makandal peut être vue comme celle de l'ambivalence de cette résistance inachevée des années 1750 au cours desquelles vivaient Makandal et ses adeptes.

À cette époque, les empoisonnements semblaient prendre des proportions épidémiques, cependant l'ordre colonial était toujours relativement stable par rapport à la situation pré-révolutionnaire à la fin des années 1780. Dans ces circonstances, les autorités étaient promptes à exercer la répression (même si les propriétaires devaient sacrifier leurs esclaves les plus chers) mais ne pouvaient que reporter à un temps ultérieur les visées ultimes de Makandal. Tant et aussi longtemps que la mémoire de ce personnage quasi-mythique et prophétique et de tout ce qu'il incarnait – promesse de libération, renversement de la colonie, l'indépendance même ainsi que l'inévitabilité de ses professions – restait vivante dans l'esprit des esclaves en se perpétuant au fil des années, l'éventualité d'une telle libération pouvait devenir effective. Dans ce sens, les résistances commises au nom de Makandal et au nom de la mémoire, qu'elles ratent l'Autre ou non, marquaient un point tournant dans la conscience de l'esclave lui permettant, en quelque sorte, d'expérimenter un autre rapport au monde, comme vous le dites, et un autre rapport aux maîtres. Le moment propice pour le renversement de la colonie et le retournement de la vie dans la servitude venait de l'insurrection d'août 1791, qui n'était, après tout, que d'une génération de celle de Makandal.

Mais pour poursuivre votre formulation sur cette vie dans la servitude qu'est l'esclavage au cœur de la modernité : *la mort* (doit-on lire : nihilisme ?), il faut souligner qu'elle portait en même temps autre chose que la mort. La vie dans l'esclavage comportait aussi des moments de vitalité ultime, tels qu'on les a discutés en réponse à votre question ci-dessus sur « les corps et les subjectivités », des moments que les maîtres devaient même tolérer. Ce sont les forces et les énergies vitales chez les esclaves, corps et âmes, envers et contre tout, qui leur ont

permis de survivre face à la mort, de résister au jour le jour et de perdurer. Ce sont les mêmes forces vitales, engendrées en contradiction avec le système esclavagiste et cultivées pour soi-même, qui les ont poussés à la guerre, au risque de leur vie pour renverser l'ordre colonial-esclavagiste. Sur un autre plan, plus matériel, c'est le système esclavagiste lui-même, avec son organisation de la main-d'œuvre mettant certains esclaves en position d'autorité, de responsabilité et de commandement (i.e. les commandeurs qui menaient le travail des esclaves dans les champs de canne), qui fournissait les outils de sa propre destruction. Dans l'histoire de l'humanité, c'est la ténacité des forces de la vie qui finit par l'emporter sur celle des forces de la mort et du nihilisme.

Adler Camilus

Vous rappelez que la liberté, pour « les anciens esclaves », « était fondée essentiellement sur la propriété[17] *». Dans La nation haïtienne, Dantès Bellegarde avait écrit que « Les nègres émancipés tirèrent du régime colonial cet enseignement détestable : "Le maître est celui qui ne travaille pas. Être libre, c'est ne pas travailler".*[18] *» Si cela est vrai, c'est parce que le travail par son organisation sociale vient toujours abolir la liberté. Il est le lieu d'un vol et d'une expropriation (à plus forte raison dans la colonie avec les maîtres, après 1791 et l'abolition de l'esclavage ainsi qu'après l'indépendance, dans une certaine mesure). Travailler pour autrui est toujours une forme de dépendance qui ne libère pas les potentialités subjectives de l'individu à prendre lui-même sa vie en charge, à prendre soin de soi, d'où les formes de résistance diverses des cultivateurs contre la nouvelle organisation instituée par les règlements de culture. Cela signifie travailler contre soi et l'expression d'une absence d'autosuffisance. La relation à la terre serait alors l'enjeu de cette dernière, le cœur du nouveau rapport à soi. Mais comment faire*

17. *Ibid*, p. 348.
18. Dantès Bellegarde, *La nation haïtienne* [1938], Port-au-Prince, Les Éditions Fardin « Collection du Bicentenaire Haïti 1804-2004 », p. 87.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 248 6/18/2020 10:12:35 AM

communauté à partir d'une telle conception de la liberté, comment l'articuler politiquement ?

Carolyn Fick

Justement, travailler pour autrui est aux antipodes de ce que c'est la liberté pour la masse des cultivateurs, que ce soit après l'émancipation générale ou bien après l'indépendance pour laquelle, d'ailleurs, ils ont combattu en sacrifiant leur vie. Pour eux, il n'y avait pas de distinction entre la liberté légale et le fait de ne plus être un esclave et la liberté personnelle qui comprend nécessairement les droits individuels et l'accès à la terre – ce que Toussaint Louverture avait refusé dans sa Constitution de 1801 ainsi que ses successeurs, notamment Dessalines et Christophe. Sous leurs régimes, avec le départ des Français, la terre – à l'exception des propriétés tenues en bonne et due forme par les anciens *affranchis*, majoritairement dans le Sud – appartenait à l'État sous forme de biens nationaux. Alors que le système plantationnaire persistait pendant presque deux décennies dans le Nord jusqu'à la mort du roi Christophe en 1820, alors que le président Pétion avait déjà commencé, dès 1809 à peu près, à mettre en place une politique de redistribution des terres dans le Sud, à partir du domaine national, en commençant par l'octroi d'un certain nombre de *carreaux* aux officiers de l'armée, selon leur grade, en récompense pour leurs services dans la guerre de l'indépendance, et ensuite aux simples soldats, et puis, vers 1814-1815, l'accès à la terre fut à la portée d'une partie des masses cultivatrices cherchant les moyens de devenir paysans indépendants. Mais la transition du statut de cultivateur – c'est-à-dire celui qui travaille pour autrui – vers le statut de paysan autonome par l'acquisition de la terre n'était pas sans embûches. Ce nouveau rapport à la terre, qui permettait au paysan de travailler pour soi, de construire sa vie selon ses propres besoins, et d'être autosuffisant, n'était pas toujours idyllique dans la mesure où le rapport à l'État et aux élites occupant les positions de pouvoir,

c'est-à-dire aux classes dominantes, n'avait guère changé. À partir de cette exclusion, les paysans pouvaient, paradoxalement, construire une sorte de souveraineté populaire et une contre-culture politique et démocratique pour régler l'organisation de leur vie sociale et culturelle, de leur travail individuel et collectif dans la production vivrière à la fois pour leurs familles et les marchés locaux ; de plus, ils pouvaient pratiquer librement leurs croyances religieuses dans le vaudou. Tout cela ne veut pas dire qu'ils n'étaient plus exploités, soit par la classe émergeante de marchands et de spéculateurs qui contrôlaient le prix des produits de production paysanne, notamment le café, soit par les dirigeants de l'État qui contrôlaient la politique nationale pour servir leurs intérêts personnels et pécuniaires. Ces dirigeants venaient pour la plupart de la classe coloniale des anciens *affranchis* et gens de couleur. Le seul moment au 19e siècle où cette impasse pouvait *potentiellement* être brisée venait, à mon avis, dans la conjoncture du renversement du régime du président Boyer en 1843 et des suites politiques qui faisaient de la question de couleur une question de classe et qui culminaient dans la rébellion paysanne des Piquets, menée par Jean-Jacques Acaau entre 1844 et 1847. Leurs revendications sur le plan politique – au niveau national cette fois-ci – furent celles qui leur permettraient l'inclusion dans la société comme citoyens à part entière, soit : l'égalité politique sans distinction de couleur, la justice sociale, un juste prix pour leur production agricole ainsi que pour les importations, mais avant tout l'éducation, le respect et la dignité humaine, c'est-à-dire les droits afférents de la citoyenneté universelle. Voilà que pour la paysannerie, la liberté va s'articuler, non plus en termes d'acquisition de la terre, mais en termes de droits individuels et politiques de citoyen, voire en termes d'inclusion dans une société plus juste. Ce sont les mêmes revendications des masses haïtiennes aujourd'hui. La liberté, enfin, n'est jamais complètement acquise et doit être continuellement négociée dans les espaces qui s'ouvrent périodiquement dans l'histoire et

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 250 6/18/2020 10:12:35 AM

dans des conjonctures de changement politique. Dans ce sens, la sagesse paysanne est bien exprimée en *kreyòl* : *Konstitisyon se papye, bayonèt se fè.*

Adler Camilus

Si l'authenticité de la cérémonie du Bois-Caïman est acquise dans la majorité des cas, son interprétation et sa nature font débat. Vous écrivez qu'elle « était certainement une cérémonie vodou[19] *». Peut-elle être lue comme une critique et une déconstruction du livre de Genèse (Genèse 9) tel qu'il sera lu par les esclavagistes, d'où fut tirée la supposée malédiction paternelle de Cham ? La cérémonie serait une interpellation qui reconfigure l'ordre divin et tente de reconfigurer en même temps l'ordre social du monde. Les corps possédés ou chevauchés par les loas vivent l'expérience subjective de cette double reconfiguration. L'Être suprême interpellé comme témoin et adjuvant est celui auquel le cri de la liberté est adressé : « Le dieu des blancs leur inspire des crimes, mais le nôtre ne nous pousse qu'aux bonnes actions. Notre Dieu bon pour nous, nous ordonne de nous venger des offenses reçues. Il dirigera nos armes et nous aidera. Chassez le symbole des blancs qui nous a fait tant gémir, et écouter la voix de la liberté, qui parle dans notre cœur à tous*[20] *».*

Carolyn Fick

Premièrement, il faut faire attention lorsqu'on cite ce passage. On sait que la première version écrite fut celle de l'écrivain et politicien haïtien, Hérard Dumesle, en 1824, et a été reproduite en différentes versions par des historiens depuis. Ces propos, sont-ils exactement les mêmes qu'auraient prononcé**s** Boukman lors de la cérémonie du Bois- Caïman ? On n'en sait rien, sauf qu'il est certain qu'il a livré un discours allant dans le même sens que ces mots. Donc, j'hésiterais à donner une interprétation trop littéralement biblique. Il est vrai que le dieu des Noirs est évoqué en opposition à celui

19. C. E. Fick, *op. cit.*, p. 194.

20. Cité par C.L.R. James, *Les Jacobins Noirs, Toussaint Louverture et la Révolution de Saint-Domingue,* [1938] trad. de l'anglais par Pierre Naville, Paris, Éditions Caribéennes, 1983, p. 77.

des Blancs. Mais lire cette opposition comme une critique et déconstruction voulue du livre de *Genèse* avec la malédiction de Cham, présuppose, à mon avis, un degré de christianisation des esclaves qui, selon certaines recherches, n'était pas assez prévalent à cette époque, d'autant plus que la vaste majorité de ceux-ci venaient directement de l'Afrique par voie de la traite négrière continuelle. Selon le Père Boutin, prêtre jésuite et *curé des nègres,* les esclaves refusaient obstinément d'embrasser le dieu des Blancs et le comprenaient à leur manière, soit comme un Être qui, associé aux Blancs, ne voulait que le mal. C'est dans la logique des choses. Mais il est tout aussi vrai que l'interpellation du dieu des Noirs dans cette cérémonie vise, comme vous le dites, à reconfigurer l'ordre divin, qui est celui de l'oppresseur, et tente de reconfigurer l'ordre social du monde. C'est une double reconfiguration, certes. Mais cette reconfiguration ne peut se faire que par les armes et par le feu. C'est donc un appel à la guerre autant qu'un appel à l'Être suprême – une force plutôt métaphysique de source africaine – qui doit les guider et les aider dans la commission de leurs actes. Il est à noter que la cérémonie du Bois-Caïman précédait par quelques jours seulement, le début de l'insurrection de 1791 qui éclatait le 22 août (On ne saurait pas la date exacte de la cérémonie, mais elle pourrait être le 21 août, soit un dimanche, et donc une semaine après la réunion des *commandeurs* au Morne Rouge, le 14, où le lancement de l'insurrection fut décidé). Ce serait en quelque sorte, et quelle que soit l'interprétation que l'on veut donner à cette cérémonie et aux paroles de Boukman, une manière de la rendre solennelle par un pacte de sang et un appel à l'Être suprême, l'accord du Morne Rouge et de légitimer – spirituellement et idéologiquement – la guerre pour la liberté.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 252 6/18/2020 10:12:35 AM

Chapitre 11

Haïti : désavouer la modernité

Entretien avec Sibylle Fischer
Adler Camilus

Adler Camilus

En 2004, l'année du bicentenaire de l'indépendance haïtienne, vous aviez publié un ouvrage très instructif par son contenu analytique très soutenu et sa problématique. Son titre le situe d'emblée dans un paradigme critique de la modernité, une critique fondée prenant en compte de façon remarquable un certain dehors imaginaire de celle-ci, l'exceptionnelle colonie de Saint-Dominique, redevenue Haïti en 1804. C'est éventuellement la raison pour laquelle (peut-être il y en a d'autres) vous aviez retenu le titre : Modernity Disavowed. Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution.

Tout d'abord avant de revenir sur l'idée de modernity disavowed, comment situez-vous ce travail par rapport à la littérature historiographique, c'est-à-dire avant et après sa publication ? Quel regard portez-vous aujourd'hui sur l'étude de la Révolution haïtienne ? Peut-être faudrait-il, pour mieux situer la question, que je rappelle que ce travail n'est pas sans lien avec la critique de

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 253 6/18/2020 10:12:35 AM

Michel-Rolph Trouillot dans Silencing the Past[1] *dans la mesure où vous reprenez l'idée que la Révolution de 1804 est une contradiction dans les termes ; elle est donc impensable. Autrement dit, c'est Haïti elle-même « qui devient impensable » (je vous cite).*

Sibylle Fischer

J'aimerais commencer par vous remercier, Adler, de cette invitation à revenir sur *Modernity Disavowed*. J'ai passé des années à discuter avec des universitaires et des étudiants en Haïti, et j'ai toujours regretté que ce livre, qui s'intéresse à la position centrale occupée par Haïti dans la culture occidentale, ne soit disponible que pour un public maîtrisant l'anglais et pouvant accéder au marché du livre américain.

En ce qui concerne votre question : j'ai fait la majorité du travail de recherche et d'écriture pour *Modernity Disavowed* pendant la fin des années 1990. À cette époque, il n'était pas possible d'imaginer la vague d'études consacrées à la révolution de Saint-Domingue et au premier État post-esclavagiste dans l'Atlantique que fut Haïti que nous avons vue se développer dans les sciences humaines au cours de la dernière décennie. J'avais lu *Les Jacobins noirs* de C.L.R James (1938) pour un séminaire d'Edward Saïd, lorsque j'étais étudiante à l'Université de Columbia. Le livre m'avait énormément impressionnée, mais à ce moment-là, je n'avais même pas pensé à le replacer dans son contexte historique. À cette époque, il s'agissait pour moi d'un livre sur la décolonisation au XX^e^ siècle et le combat contre la suprématie blanche. Sa localisation dans les Caraïbes m'apparaissait secondaire. Quand j'ai écrit ma thèse sur les débuts de la littérature caribéenne en espagnol au XIX^e^ siècle, Haïti n'y était guère plus qu'une note de bas de page. J'ai fini par me rendre compte que j'étais passée à côté de l'histoire principale. Mais lorsque j'ai tenté de reconstruire cette histoire, il me

1. « La Révolution haïtienne a été le test ultime des prétentions universalistes des révolutions française et américaine. Elles ont toutes les deux échoué. ». Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995, p. 88.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 254 6/18/2020 10:12:35 AM

manquait des pièces du puzzle. Bien sûr, on voyait de temps en temps s'exprimer la peur de ce qu'on désignait souvent dans les Caraïbes espagnoles comme le « fantasma guarico ». Mais qu'est-ce que cette peur pouvait bien signifier localement, pour des sociétés dans lesquelles les esclaves vivaient au côté des gens de couleur libres, dans lesquelles toutes les divisions politiques et sociales ne coïncidaient pas forcément avec la couleur de la peau, et dans lesquelles les plantations esclavagistes étaient en pleine expansion ? En quoi la peur d'Haïti, et de l'anti-esclavagisme radical de manière générale, avait-elle pu influencer les balbutiements des littératures locales, les politiques éducatives et les arts visuels ? Comment la peur s'était-elle transformée en silence ? Et enfin, qu'est-ce que cela veut dire quand nous parlons de « silence » ? La peur et le déni se révèlent être des choses compliquées. J'ai commencé à écrire *Modernity Disavowed* pour réfléchir sur toutes ces questions.

Bien entendu, ma pensée est profondément influencée par *Silencing the Past*, de Michel-Rolph Trouillot, qui est sorti en 1995, juste au moment où je commençais à développer mon projet[2]. Sa notion de la Révolution haïtienne comme un « événement impensable », y compris au moment où elle se déroulait, ainsi que ses analyses incisives des stratégies infâmes qui ont conduit à sa disparition de l'histoire politique occidentale, sont accablantes. Trouillot avait absolument raison lorsqu'il accusait les écrivains, les philosophes et les penseurs politiques occidentaux d'être sous l'emprise de croyances suprémacistes blanches (je ne crois pas que ce soit l'expression qu'il emploie) qui les rendaient incapables de considérer les afro-descendants comme des acteurs historiques à part entière. Au mieux, ils restaient ambigus. Mais je pense également qu'on voit les choses différemment en s'éloignant du canon de la haute culture métropolitaine pour s'intéresser

2. Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 255 6/18/2020 10:12:35 AM

aux sources caribéennes, qu'il s'agisse de publications ou d'archives. Il est difficile de considérer la Révolution haïtienne comme un « non-événement » alors que les archives coloniales sont pleines de documents qui y font référence, et que les politiques culturelles de l'époque s'efforçaient très clairement d'empêcher la répétition des événements de Saint-Domingue. Le travail qui m'a le plus influencé à cet égard est *The Common Winds : Currents of Afro-American Communication in the Era of the Haitian Revolution*(thèse doctorale, Duke University, 1987), de Julius Scott III, qui n'a malheureusement jamais donné lieu à la publication d'un livre. Sur la base de son travail dans les archives, Scott montre comment l'histoire de l'insurrection des esclaves était colportée d'îles en îles par des marins, des pirates et d'autres acteurs historiques marginaux qui ne passaient pas par les voies officielles, et comment elle est devenue une source d'inspiration pour les Afro-descendants aux États-Unis. Bien sûr, j'ai été influencée par d'autres travaux. J'aimerais mentionner en particulier le travail monumental de Robin Blackburn sur l'esclavage transatlantique et la lutte qui s'y opposait[3], mais il y en a bien d'autres qui m'ont permis de comprendre l'énorme complexité du paysage culturel que j'essayais de déchiffrer. Mais pour ne parler que de mes sources d'inspiration principales, ce sont les points de convergence et de divergence des travaux de C.L.R. James, de Michel-Rolph Trouillot et de Julius Scott qui m'ont fait prendre conscience de la nécessité d'inclure à la fois le silence officiel et le bavardage incessant des archives, la subordination raciale et la célébration « libérationniste », la répression sanglante des insurgés et la lutte pour l'hégémonie culturelle. C'est pourquoi j'ai finalement utilisé l'une des observations les plus intéressantes (et évidentes) de Sigmund Freud : en réponse à une réalité potentiellement menaçante ou même traumatisante, les êtres humains se réfugient bien

3. Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery 1776-1848*, New York, Verso, 1988.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 256 6/18/2020 10:12:35 AM

souvent dans le déni. Il parle de « demi-mesure » parce que cela combine le déni de la réalité à craindre et sa reconnaissance – une reconnaissance qui a plus de chances de s'exprimer dans le déni, la contradiction ou un souvenir-écran que dans l'affirmation.

Les travaux publiés depuis la sortie de *Modernity Disavowed* ont apporté énormément de profondeur et de détails à cette histoire. Je pense à des travaux d'historiens tels qu'Ada Ferrer, Rebecca Scott, Alejandro Gomez, Clément Thibaud et Matthew Smith, ou des chercheurs en littérature comme Doris Garaway, Sara Johnson, et Marlene Daut, qui ont montré comment et à quel point la connaissance des événements d'Haïti a circulé, comment la peur d'Haïti a façonné les politiques de l'Atlantique esclavagiste, pour finalement devenir essentielle aux formes de racialisation du XIX[e] siècle. Ferrer et Daut, en particulier, montrent que la réaction contre Haïti et ses leaders afro-descendants a été complexe et ne peut pas être réduite aux rumeurs incendiaires et à la répression des insurgés[4].

Adler Camilus

Si l'ère des révolutions est l'effet de la modernité (?), la Révolution haïtienne est un événement de la *modernité* (?) que celle-ci ne permet pas paradoxalement de penser, d'où la nécessité d'en faire l'examen critique. Vous écrivez à ce propos qu'il nous faut une révision du concept même de modernité. Mais serait-ce une manière de rester toutefois dans son horizon tout en décentrant cet horizon au-delà des frontières occidentales (contre la dualité colonie/métropole et les formes d'altérisation et de domination/d'exploitation qu'elle engendre) ?

4. Ada Ferrer, *Freedom's Mirror: Cuba and Haiti in the Age of Revolution*. New York, Cambridge University Press, 2014. Marlene Daut, *Tropics of Haiti: Race and Literary History of the Haitian Revolution in the Atlantic World 1789-1865*. Liverpool, Liverpool University Press, 2015.

Sibylle Fischer

Une conception de la « modernité » qui ne prend pas en compte l'esclavage racial et les luttes radicales qu'il engendre de manière substantielle n'est pas seulement incomplète ou déséquilibrée. Elle serait à mettre au même niveau que les théories révisionnistes qui nient l'Holocauste ou le génocide arménien de 1915. La question d'inclure ou non la révolte des esclaves de Saint-Domingue dans l'histoire des révolutions modernes est un peu plus compliquée. La décision de ne pas le faire a été défendue sur la base de plusieurs arguments. Je n'en citerai que deux. Il y a ceux qui arguent que la libération de l'esclavage est, pour reprendre l'expression d'un historien, un « projet limité » ; que les objectifs des insurgés de Saint-Domingue ne couvraient pas toute l'étendue des préoccupations politiques et juridiques qu'on trouvait dans les révolutions française et américaine. Et il y a ceux qui adoptent une perspective subalterniste ou diasporique, et défendent l'idée que la cause libérationniste des esclaves avait des racines profondes dans la culture africaine, des aspects pré-modernes de l'économie des plantations, et des traditions populaires créolisées. En conséquence de quoi l'inclusion de l'insurrection de Saint-Domingue parmi les révolutions modernes réduirait au silence ces contributions subalternes à la lutte pour l'émancipation, ou du moins ne les représenterait pas adéquatement. De ce point de vue, on pourrait conclure que la Révolution haïtienne ne fut pas un événement du monde moderne, mais s'érigea contre lui.

Pour commencer par le premier point : aucune révolution moderne n'a été à la hauteur des idéaux libérationnistes qu'elle professait. La Révolution haïtienne ne fait pas exception à la règle. La Révolution haïtienne n'était clairement pas une révolution « démocratique » (quoi qu'on ait pu entendre par ce terme à l'époque), et elle n'a pas complètement réussi dans sa tentative de garantir la liberté pour tous. Certaines réformes juridiques introduites par les législateurs haïtiens des premières décennies après l'indépendance étaient modernes dans

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 258 6/18/2020 10:12:35 AM

leur tentative de discipliner la force ouvrière, de régulariser les titres de propriété, d'abolir la collectivisation des terres, etc. Mais ces lois, pour la plupart, ne bénéficiaient pas à la majorité de la population. En revanche, ce que la Révolution haïtienne et les débuts du premier État haïtien ont fait, c'est d'imposer la question de l'égalité raciale et du combat contre l'esclavage racial au débat politique. Alors que les abolitionnistes de la métropole avaient fondé leurs campagnes sur des principes moraux, religieux, ou économiques, les leaders des insurgés de Saint-Domingue en ont fait une affaire de politique, de droit, de diplomatie et de constitutionnalisme. La Révolution est à cet égard l'image inversée des révolutions métropolitaines qui ont proclamé l'égalité pour tous, mais échoué à abolir l'esclavage. C'est très important. Lorsque nous excluons les événements de Saint-Domingue de l'histoire révolutionnaire moderne, nous effaçons de l'histoire le moment où la lutte pour l'égalité raciale s'est imposée pour la première fois sur la scène internationale comme une lutte politique. Les communautés afro-descendantes des Amériques l'avaient compris à l'époque. Nous ferions bien de ne pas l'oublier.

En ce qui concerne le second point, je reconnais la force de l'argument. Les traditions culturelles et religieuses africaines étaient une force de motivation importante et ont influencé les stratégies des insurgés, de même que les hiérarchies raciales et sociales iniques mises en place par le régime d'esclavage colonial. Il existe également des continuités remarquables entre les lois régissant l'esclavage d'Ancien Régime et celles de l'État post-esclavagiste[5]. Mais l'esclavage transatlantique était sans aucun doute un commerce moderne, et tous ceux qui étaient embourbés dans ce maelström étaient, pour reprendre le mot de l'anthropologiste David Scott, « des conscrits de la

5. Malick W. Ghachem, *The Old Regime and the Haitian Revolution*, New York, Cambridge University Press, 2012.

modernité[6] ». L'économie de l'esclavage colonial avait produit une culture essentiellement hétérogène, un assemblage de stratégies, d'effets et de forces d'oppression qui étaient mobilisés par le régime des plantations, mais qui pouvaient tout aussi bien être mobilisés contre lui. Au lieu d'effacer Haïti de l'histoire moderne une nouvelle fois (même en vertu de bonnes intentions), nous devons réviser nos notions de la modernité et reconnaître que le phénomène hétérogène que nous rassemblons sous ce chapeau est né dans l'espace de la plantation coloniale. L'hétérogénéité n'est pas un argument contre l'inclusion de la Révolution haïtienne sous la bannière des révolutions modernes, mais *pour* cette inclusion. Pour cette raison, je ne pense pas que la Révolution haïtienne soit inconcevable dans l'horizon de la modernité. Elle est « impensable » dans le cadre d'un concept de la modernité sur lequel la suprématie blanche a insisté : un concept qui fait de la modernité un équivalent de la philosophie des Lumières, et qui revient à établir une liste de critères principalement fabriqués après-coup.

Adler Camilus

Votre critique se satisferait-elle d'une effectivité de l'idéal émancipateur de la modernité dans les lieux comme Saint-Domingue ou consisterait-elle à montrer au contraire (ou en même temps) qu'une telle effectivité était substantiellement impossible en raison d'une structuration interne de son paradigme ?

Sibylle Fischer

Il ne fait aucun doute que l'avènement de la liberté est un élément important de l'*éthos* moderne. Mais ce n'est pas ce qu' « est » la modernité. Comme je l'ai mentionné dans ma réponse à votre question précédente, je pense qu'une approche de la modernité plus ancrée dans une perspective historique et anthropologique est plus utile et plus à même de saisir la multiplicité des projets, des buts et des idéaux contradictoires

6. David Scott, *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*., Durham, Duke University Press, 2004.

qui existaient dans l'espace atlantique, du XVI^e siècle jusqu'à aujourd'hui. Cela inclut la voix de ceux qui ont été réduits au silence par l'État colonial, les esclavagistes locaux et les États naissants. Il me semble que la quête d'un point d'appui « hors » de la modernité est toujours le résultat d'une définition plutôt exclusive du terme. Les débats des années 1980 et 1990 à propos de la modernité et de la postmodernité montrent que le diagnostic de la fin de la modernité était très prématuré. Ils montrent aussi que le débat était fondé sur une notion excessivement étroite et abstraite qui, qu'on le veuille ou non, privilégiait une perspective métropolitaine. Quand j'ai écrit *Modernity Disavowed*, j'étais clairement influencée par ces débats. Après tout, j'enseignais dans le programme de littérature à Duke University, qui était un foyer privilégié pour ces débats. Mais l'écriture du livre m'a amenée à la conclusion que les questions philosophiques et historiques les plus urgentes étaient ailleurs.

Depuis la parution de *Modernity Disavowed*, mon travail s'est tenu à l'écart des débats sur « la modernité » pour se concentrer sur des généalogies spécifiques qui reviennent dans la philosophie moderne et l'histoire de la pensée politique, et qui sont liées à l'histoire de l'esclavage racial et de la domination coloniale. Je pense que nous sommes encore très loin de comprendre la manière dont nos traditions politiques sont entrelacées à la fois avec la domination coloniale et la subordination raciale. Pour vous donner un exemple, je ne pense pas que ce soit une coïncidence que John Locke, dans son *Second traité du gouvernement civil*, puisse à la fois défendre l'esclavage et, de manière apparemment indépendante de sa position sur l'esclavage, défendre l'idée que nous nous possédons nous-mêmes, et que cette possession de soi est le fondement de la liberté humaine. Les historiens nous ont livré un excellent travail montrant l'implication de Locke dans l'économie plantationnaire naissante et sa participation à la rédaction d'une constitution qui donnait aux propriétaires d'esclaves

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 261 6/18/2020 10:12:35 AM

une « autorité absolue » sur les « esclaves nègres[7] ». Après avoir ignoré la question de l'esclavage chez Locke pendant longtemps, les théoriciens politiques et les commentateurs semblent aujourd'hui s'accorder à reconnaître qu'il y a chez Locke « quelque chose qui ne tourne pas en rond » (« *A kink in his head* », pour reprendre le mot d'un théoricien) lorsqu'il s'agit de l'esclavage, que son argumentation est mauvaise, et que sa défense de l'esclavage contredit purement et simplement sa défense de la liberté. En d'autres termes, l'argument de Locke à propos de l'esclavage n'est lié que de manière contingente à sa philosophie de la liberté. Il n'est donc pas surprenant que les philosophes moraux contemporains fassent régulièrement appel à la théorie de la possession de soi chez Locke au sein de débats qui cherchent à établir les limites de ce qu'un État peut légitimement demander à ses citoyens. C'est une idée particulièrement populaire auprès des « libertariens » de droite aux États-Unis qui n'hésitent pas à parler des impôts comme d'une forme d'esclavage et, par convention, conçoivent le droit à la liberté en termes de possession de soi. Mais pourquoi comprendrions-nous notre relation à nous-mêmes sur le mode de la possession, et pourquoi baser le droit à la liberté, pourtant basique, sur le droit de propriété ? Ce n'est qu'à la lueur de cet arrière-plan de l'esclavage atlantique qu'une notion de la liberté fondée sur le droit de propriété devient plausible : ce n'est qu'en ayant un droit de propriété sur les autres qu'il me semble convaincant de dire que je me possède moi-même. Après avoir restauré le lien généalogique qui relie la défense de l'esclavage à l'idée de la possession de soi comme fondation du droit à la liberté, on s'aperçoit que ces débats dans la philosophie occidentale s'élaborent toujours dans l'ombre de l'esclavage atlantique – et qu'il existe d'étranges connexions

7. Armitage, David, "John Locke, Carolina, and the *Two Treatises of Government*", *Political Theory,* 32, 2004, pp. 602 – 627.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 262 6/18/2020 10:12:35 AM

entre les notions les plus répandues de ce qui constitue la liberté et l'histoire violente de l'esclavage[8].

S'agit-il dans une certaine mesure d'un héritage de la modernité ? Absolument, et indépendamment du sens que nous donnons à la « modernité ». Nous faut-il transcender l'horizon de la modernité pour voir les entrelacs tragiques de la philosophie moderne et de l'histoire de l'esclavage racial ? Je ne pense pas. Ce qu'il nous faut, ce sont des travaux critiques continus qui refusent les conventions des champs disciplinaires et l'absence de questionnement des traditions de pensée[9]. Ce qui nous empêche de voir la violence de certains de nos concepts fondamentaux et de certaines formes d'argumentation, c'est notre provincialisme disciplinaire, et le refus de véritablement envisager à quel point les traditions intellectuelles occidentales furent impliquées dans la justification de l'esclavage racial et de la domination coloniale – et continuent de se développer dans des paradigmes nés de cette complicité. Mais encore une fois, cela ne veut pas dire qu'il nous faut abandonner tous les arguments qui concernent la liberté pour trouver une fondation éthique complètement différente.

On trouve un autre exemple de la nécessité d'interroger notre histoire intellectuelle dans ses liens avec l'histoire de l'esclavage atlantique dans le débat contemporain sur les droits universels, leur structure, leur valeur politique et leurs origines historiques. Un spécialiste de l'histoire intellectuelle a récemment avancé que les droits au XVIII^{e} siècle étaient restreints aux droits du citoyen[10]. La politique des droits de l'Homme universels, telle que nous la comprenons maintenant,

8. Pour plus de détails sur cet argument, voir mon article : "Atlantic Ontologies : On Violence and Being Human", *Emisférica* 12.1, 2015 (online) (traduction française à paraître).

9. Je mentionnerai des féministes noires comme Sylvia Wynter ou Hortense Spillers, qui en sont des modèles exemplaires.

10. Moyn, *The Last Utopia: Human Rights in History*, Cambridge, Harvard University Press, 2010.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 263 6/18/2020 10:12:35 AM

n'aurait commencé qu'après la Seconde Guerre mondiale et la Déclaration de l'ONU de 1948. Dans cette optique, l'histoire de la lutte contre l'esclavage n'appartient pas à la généalogie des droits de l'Homme universels. Il y a beaucoup de choses à dire sur cet argument, mais j'aimerais attirer votre attention sur un exemple spécifique qui nous permet de complexifier les choses et de mettre en doute la généalogie qu'il propose. Il s'agit de la Constitution coloniale de Toussaint Louverture qui date de 180111. L'article 3, « De ses habitants », dispose : « Il ne peut exister d'esclave sur ce territoire, la servitude y est à jamais abolie. Tous les hommes y naissent, vivent et meurent libres et Français. » Il est évident que les rédacteurs de cette Constitution y citent l'article 1 de la Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen de 1789 (« Tous les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits »), mais en l'altérant. Ils ajoutent le pronom « y » pour faire référence à un espace spécifique, et un nouveau sujet bénéficiaire de droits (« les habitants »). Et on remarque également une réécriture significative de la phrase la plus célèbre de la Déclaration de 1789 : la formule à deux verbes « tous les hommes naissent et demeurent » est transformée pour en comporter trois. Puisque « demeurent » devient « meurent », il manque une référence à la vie, d'où l'ajout de « [ils] vivent ». C'est étrange, mais malgré toute l'attention portée aux premières Constitutions haïtiennes, depuis que je les ai sorties de la corbeille des « échecs historiques » dans *Modernity Disavowed,* pour avancer qu'elles méritaient d'être étudiées comme des documents importants de l'histoire intellectuelle, personne n'a remarqué cette altération de la formule canonique – et j'avoue que moi non plus, je ne l'avais pas remarquée à l'époque. Comment expliquer cette différence vis-à-vis de la formulation métropolitaine ? Examinons les changements l'un après l'autre. « Les habitants » s'écartent

11. Pour une version plus développée de cet argument, voir mon article "Inhabiting Rights", *Esprit Créateur 56,* 1, 2016, pp. 52-67.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 264 6/18/2020 10:12:35 AM

de la fameuse distinction entre « homme » et « citoyen » : on revendique les droits en question pour tous, non sur la base d'être un « homme », ou un « citoyen », mais en vertu d'être « en ce lieu ». Ce qui est parfaitement logique pour un endroit où la citoyenneté était inaccessible et où l'expérience avait montré que le recours aux droits de l'Homme était inopérant à cause de lois spéciales dans les colonies. Ensuite, il y a la segmentation de la proposition avec les trois verbes. Contrairement à l'esprit ontologique de la proposition française, on voit clairement ici une tentative de lier la déclaration des droits au cycle de la vie humaine : la naissance, la vie, la mort. Cette insistance sur les différentes étapes de la vie nous rappelle que les abolitionnistes métropolitains avaient tendance à favoriser des mesures « modérées » vers l'abolition de l'esclavage, telles que la « loi du ventre libre », l'apprentissage, l'affranchissement dans la vieillesse, etc. Ce que la Constitution de 1801 proclame alors, c'est un droit à la liberté qui s'applique à tous les âges de la vie, de la naissance jusqu'à la mort, et la reconnaissance que « ceux qui sont nés ici », « ceux qui vivent ici », et « ceux qui meurent ici » ne sont pas nécessairement les mêmes personnes. Dans une colonie où plus de la moitié de la population était née en Afrique, avait fait l'expérience du déracinement ainsi que de l'omniprésence de la mort dans les plantations sucrières, la réécriture du 1er article de la Déclaration française semble clairement chercher à capturer la réalité existentielle de l'asservissement. Une reconnaissance remarquable de ce qu'était la vie des esclaves.

Que nous montre cet exemple ? D'une part, il nous montre que l'exclusion de la lutte contre l'esclavage de l'histoire des droits de l'Homme universels réinstaure la primauté de la métropole et élimine la production intellectuelle des périphéries coloniales de l'histoire de la pensée politique moderne. Clairement, il nous faut lire avec attention si nous voulons entendre les voix de ceux qui ont été supprimés des débats canoniques. Mais leurs traces existent, et il nous incombe de les

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 265 6/18/2020 10:12:35 AM

retrouver si nous voulons mieux comprendre cette modernité que nous habitons toujours. Cet exemple est aussi pertinent pour aborder une question majeure des débats récents à propos des droits de l'Homme et de leur valeur en politique. Des critiques comme Alain Badiou ont insisté sur le fait qu'une politique de droits de l'Homme universels a pour effet concret d'éliminer le pouvoir d'action politique de ceux qui cherchent la protection sous le régime des droits de l'Homme. En transformant les problèmes en questions administratives gérées par des organismes internationaux, on rend les conflits politiques très difficiles à résoudre. Je ne vais pas revenir en détail sur ce débat, mais je voudrais attirer votre attention sur le fait que ce débat contemporain a connu un précédent important lors de la réécriture de la Constitution de 1789 en 1801. En 1795, le Directoire avait rédigé une nouvelle Constitution en France. L'article 15 disposait : « Tout homme peut engager son temps et ses services ; mais il ne peut se vendre ni être vendu ; sa personne n'est pas une propriété aliénable. » Des débats postérieurs avaient clarifié qu'il s'agissait d'une intention d'interdire l'esclavage. Pourquoi les insurgés de Saint-Domingue n'ont-ils pas adopté cette déclaration, et pourquoi ont-ils plutôt réécrit le 1er article de la Déclaration de 1789 afin de garantir leur liberté et la fin de l'esclavage ? Je pense que la réponse est due, en partie, au problème signalé par Badiou. Si l'esclavage est interdit sur la base d'une mesure qui vise à réduire la liberté de contrat (l'asservissement est un droit que vous n'avez pas), l'anti-esclavagisme cesse d'être une question politique pour devenir une question de droit privé. La lutte révolutionnaire contre l'esclavage à Saint-Domingue est effacée. Mais nous pouvons tout de même nous demander pourquoi le 1er article de la Déclaration de 1789 a été altéré de cette manière-là spécifiquement. J'y vois une tentative de rendre compte de la réalité existentielle de l'asservissement et de son impact sur la vie humaine. Plutôt que d'englober l'esclavage sous des principes généraux (qu'il s'agisse des Droits de l'Homme et du citoyen, ou

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 266 6/18/2020 10:12:36 AM

de principes de droit contractuel), les insurgés insistent pour exprimer clairement qui est le sujet de ces droits, sur quelle base ils se fondent pour les revendiquer, et contre quoi ils les protègent. En d'autres termes, ils rejettent l'abjection d'une inclusion qui transforme le sujet révolutionnaire en sujet d'un débat métropolitain à propos d'un article qui n'ose même pas énoncer clairement son objet. Il me semble qu'il y a là une leçon importante que nous devrions garder à l'esprit dans nos débats contemporains sur la valeur politique des déclarations de droits de la personne.

Adler Camilus

Comment situez-vous aujourd'hui votre critique de la modernité par rapport à celles qui sont en vogue actuellement ? Je pense particulièrement aux études postcoloniales et aux études décoloniales/aux études latino-américaines. Modernity disavowed rend-il compte aussi d'une « contre-modernité postcoloniale » émergée à Saint-Domingue ? (L'expression est de Homi Bhabha, pour qui ce lieu est « l'espace qui permet à une contre-modernité postcoloniale d'émerger [12]*»). Certaines interprétations récentes de la Révolution haïtienne entreprises par des penseurs latino-américains en font « une (méta)révolution méta-moderne » L'idée d'une luces negras*[13] *instituerait une rencontre polémique avec la modernité. Elle serait le nom d'une singularité aporétique qui se manifeste dans l'article 14 de la Constitution haïtienne de 1805.*

Sibylle Fischer

Dans le titre de mon livre, j'utilise délibérément le terme de modernité dans une négation : désavouer la modernité. Ce qui est en jeu ici n'est pas tant un débat sur le caractère historique de l'insurrection, mais le fait que dans leur réaction à la révolution de Saint-Domingue et à la fondation d'Haïti, le

12. Bhabha Homi, *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale* [*The location of culture*, 1994], trad.de l'anglais (USA) par Françoise Bouillot, Paris, Payot & Rivages, 2007, p. 369.

13. Grüner Eduardo, *La Oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*, Buenos Aires, Edhasa, 2010.

pouvoir colonial et les planteurs locaux se sont accordés sur une chose : ils ont nié que les événements révolutionnaires en Haïti et que l'opposition radicale à l'esclavage soient des événements modernes. C'est un fait, indépendamment de la réponse que nous apportons à la question du caractère moderne de ces événements. Les révolutionnaires haïtiens et leurs alliés dans le reste des Caraïbes, réels ou imaginaires, n'étaient pas des « Jacobins noirs », mais des sauvages assoiffés de sang dont le seul désir était de répandre le chaos et la mort. Dans ce portrait fantasmagorique, qui est bien entendu pénétré d'une imagerie suprémaciste blanche, l'anti-esclavagisme radical n'est plus considéré comme faisant partie du même arrière-plan que les autres mouvements libérationnistes qui ont surgi dans l'Atlantique vers la fin du XVIII^{e} siècle et le début du XIX^{e} siècle. L'insurrection des hommes et des femmes réduits en esclavage devenait une affaire criminelle.

Maintenant, en ce qui concerne des expressions comme « contre-modernité », ou les autres termes qu'on a pu proposer, je comprends les motivations qui poussent à vouloir distinguer les événements de la Révolution haïtienne des formes de domination qui ont caractérisé la modernité métropolitaine. Mais pour pouvoir parler de « contre-modernité », encore faut-il avoir une idée claire de ce qui constitue vraiment la « modernité », sinon nous ne pouvons pas dire ce qu'implique son refus. Comme je l'ai déjà dit, je pense que les définitions de la modernité ont tendance à être des théories d'après-coup qui réduisent un phénomène hétérogène de longue durée, aux multiples facettes, et contradictoire dans son principe, en un sujet de spéculation pour les débats philosophiques métropolitains. Plus j'en apprends sur l'esclavage atlantique et l'antiesclavagisme radical, plus je suis convaincue que les querelles conceptuelles sur ce qui compte comme « moderne » ne nous aident pas à comprendre les ramifications politiques et culturelles et le rôle des acteurs subalternes dans l'Atlantique révolutionnaire.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 268 6/18/2020 10:12:36 AM

Ce qui ne veut pas dire que je n'éprouve pas le plus grand respect à l'égard des nombreux chercheurs qui n'ont eu de cesse d'éroder les mythologies que la civilisation occidentale a forgées à son avantage. J'inclus ici les grands penseurs de la post-colonialité tels que Gayatri Spivak et Edward Saïd, ainsi que des chercheurs comme Walter Mignolo et Aníbal Quijano, qui ont été le fer de lance du tournant décolonial, tellement important pour étudier l'Amérique latine dans les humanités et les sciences sociales. J'ajouterai à votre liste d'écoles de pensée importantes celle que nous pourrions appeler, à défaut d'un meilleur terme, une théorie critique de la race (*Critical Race Theory*). J'ai davantage appris sur les opérations de la suprématie blanche, grâce à des penseurs et des activistes comme Frantz Fanon et W.E.B Dubois, ainsi que des chercheurs contemporains comme Hortense Spillers ou Robin Kelly, que ce que mes notes laissent supposer. Ce n'est pas par hasard. Je suis très engagée en faveur d'une méthodologie historique et herméneutique qui se situe dans les interstices des textes, au lieu de paradigmes théoriques. En général, je trouve plus révélateur de disséquer les textes, qu'ils soient canoniques ou non, pour révéler la logique interne des arguments, les opérations du pouvoir colonial, et les voix étouffées de ceux qui étaient rarement autorisés à parler pour eux-mêmes. Dans ce domaine, je suis fortement influencée par le travail des chercheurs dans le champ des études subalternes comme Ranajit Guha, qui m'a montré que les « autres voix » résident souvent dans les creux du texte, dans ses incohérences, dans ses étrangetés, et demandent une lecture très patiente, en gardant l'oreille attentive aux résonances et aux significations qui débordent du cadre des interprétations canoniques. C'est souvent au croisement des frontières disciplinaires, en important des formes d'interprétations herméneutiques dans les archives, et en appliquant des méthodologies historiques aux textes juridiques ou philosophiques, que nous retrouvons les vérités silencieuses qui se cachent derrière le texte. Une pratique

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 269 6/18/2020 10:12:36 AM

radicale d'investigation critique se doit nécessairement d'être a-disciplinaire, et je m'efforce de rester à distance des écoles de pensée particulières et de leur vocabulaire préformé.

Adler Camilus

Dans votre analyse, vous accordez une place importante aux constitutions, aux contradictions qui les traversent et structurent la « tradition de la pensée politique et constitutionnelle[14] *». Les revendications d'égalité (qui ont un caractère trans-national et trans-impérial) contre l'imaginaire colonial de la race et l'ordre esclavagiste constituent le moment révélateur de ces contradictions. Ce qui implique, selon vous, une profonde révision de cette pensée.*

La contradiction profonde et structurelle existe entre l'ordre social de domination qui fonde l'État et un ordre social égalitaire qui déjoue tout geste institutionnel du pouvoir, là où la vérité révolutionnaire devient effective contre les rapports de domination et d'exploitation sans être instituée. Dans le cas d'Haïti qui a connu en deux cents ans vingt-neuf Constitutions, comment les luttes sociales reconfigurent-elles le droit afin de fonder et rendre effectifs de nouveaux droits contre l'État post-colonial ? Quelles contradictions révèlent-elles ? Ne faut-il pas penser en même temps que l'effectivité de ces nouveaux droits est toujours neutralisée dans une certaine mesure ?

Sibylle Fischer

On trouve des traces du caractère trans-impérial de la Révolution haïtienne dans les Constitutions haïtiennes du XIX[e] siècle qui incluaient des mesures d'asile pour les individus qui risquaient de tomber dans les rouages de la machine esclavagiste. L'exemple le plus frappant se trouve dans la Constitution de Pétion de 1816, qui stipule à l'article 44 : « Tout Africain, Indien et ceux issus de leur sang, nés dans les colonies ou en pays étrangers, qui viendraient résider dans la République seront reconnus Haïtiens, mais ne jouiront des droits de citoyen qu'après une année de résidence. »

14. Sibylle Fischer, *op. cit.*, p. 274.

Tous les individus de couleur, indépendamment de leur lieu de naissance, pouvaient demander la citoyenneté haïtienne après une année de résidence. Ada Ferrer a démontré que ces mesures n'étaient pas seulement des fictions juridiques. Il y eut plusieurs cas (presque inconnus jusqu'à présent) d'individus asservis dans les îles voisines qui réussirent à rejoindre le sol haïtien. Quand leurs propriétaires se présentèrent à Port-au-Prince pour les réclamer, on leur répondit sans ambiguïté qu'ils étaient désormais haïtiens, et que la loi haïtienne prohibait de les livrer à leurs anciens propriétaires[15]. (Pour un exemple de cas contraire, je renvoie le lecteur à la décision de la Cour suprême américaine de 1857 relative à Dred Scott, qui réinstaura le statut d'esclave à quelqu'un qui avait vécu comme un homme libre pendant plusieurs années dans un État non-esclavagiste – une affaire qui révoqua du même coup la citoyenneté pour les afro-descendants aux États-Unis.) Après 1804, ces mesures d'asile s'accompagnaient toujours d'assurances constitutionnelles garantissant qu'Haïti ne chercherait pas à intervenir dans les affaires d'autres États ou colonies : Haïti n'exporterait pas sa révolution.

L'indépendance haïtienne (et donc la libération de l'esclavage) ne pouvait alors être défendue qu'à la condition que son fondement idéologique soit désavoué. C'est en partie ce qui explique pourquoi il est aujourd'hui aussi difficile de retrouver les traces de la diplomatie haïtienne du début du XIX^{e} siècle dans les archives. Étant donné qu'elle soutenait l'anti-esclavagisme, elle devait le faire clandestinement. Regardez l'exemple des insurgés espagnols américains qui avaient cherché refuge en Haïti dans les années 1815-1816 à l'issue de leur défaite contre les forces royalistes espagnoles. Le président haïtien, Alexandre Pétion, leur fournit une aide militaire et financière essentielle à condition que l'esclavage

15. Ada Ferrer, "Haiti, Free Soil, and Antislavery in the Revolutionary Atlantic", *American Historical Review 117*, 2012, pp. 40-66.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 271 6/18/2020 10:12:36 AM

soit aboli dans les territoires libérés de la zone continentale hispano-américaine, mais il demanda que son soutien ne soit jamais mentionné dans les communications officielles. L'État post-révolutionnaire d'Haïti ne pouvait espérer survivre dans l'Atlantique que si aucune action révolutionnaire ne permettait de remonter jusqu'à lui. Cet aspect des choses n'est pas seulement important parce qu'il illustre à quel point la situation d'Haïti était précaire, mais également pour des raisons de théorie politique. Il montre que le côté universaliste de l'anti-esclavagisme radical devait être masqué et nié pour rester un tant soit peu efficace. En Haïti, l'esclavage était aboli. Mais le travail intellectuel pénétrant qui se cache derrière la réécriture du 1er article de la *Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen* en 1801 – travail qui reflète une compréhension profonde de ce qui constitue le sujet de droit et de ce qui rend la revendication de droits efficace – se perd dès que l'anti-esclavagisme devient un projet national. La raison pour laquelle nous n'avions pas remarqué l'altération frappante de la Constitution de 1801 n'est pas seulement que la Révolution haïtienne a été réduite au silence *tout court*, et que ses constitutions ont longtemps été mises de côté, considérées comme des échecs cuisants. C'est aussi parce que notre vocabulaire critique et notre imaginaire politique sont jusqu'à ce jour forgés et limités par la forme de l'État-nation, pour lequel le sujet de droit est le citoyen. Ce que nous trouvons dans ces premiers textes haïtiens est une histoire intellectuelle qui nous est presque devenue impossible à déchiffrer.

Il y a quelque chose d'autre dans votre question, qui concerne l'autoritarisme patriarcal des premières Constitutions, et en particulier lorsqu'il s'agit de l'organisation du travail et de l'introduction de ce qui a fini par s'appeler le *caporalisme agraire*. Dans l'une des analyses les plus pénétrantes de l'État haïtien, Michel-Rolph Trouillot propose que l'histoire haïtienne est caractérisée par un conflit profond entre les objectifs de

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 272 6/18/2020 10:12:36 AM

l'État et les aspirations de la nation[16]. Si tout le monde reconnaissait que l'institution durable de la liberté était l'objectif le plus important à atteindre, l'État et la nation n'étaient pas d'accord sur la signification à donner à cette liberté. L'État post-révolutionnaire était fondé sur la perception que l'autonomie d'Haïti et sa capacité à protéger ses citoyens contre l'esclavage ne pouvaient être garanties que par la reconstruction du système des plantations et d'une économie d'exportation. L'ethos national, pendant ce temps-là, se cristallisait autour de ce que Trouillot appelle « une vision du monde paysan » : la liberté comme libération du travail éreintant des plantations, et le droit de travailler un petit lopin de terre en vendant les récoltes superflues au marché le dimanche (*State Against Nation*, p. 44-45). Pour Trouillot, ce conflit entre l'État et ses sujets a établi un schéma que nous voyons se poursuivre jusqu'à la dictature de Duvalier.

Je pense qu'on peut aussi observer les ramifications de ce conflit dans la manière dont l'État et la nation se rattachent au passé révolutionnaire. C'est un sujet évidemment trop large pour être abordé ici en termes généraux, et je me contenterai de donner quelques indications sur ce à quoi je pense. Dans ma lecture de la Constitution coloniale de 1801, je vois « l'habitant » émerger comme un nouveau sujet de droit. Je l'ai déjà mentionné dans ma réponse à la troisième question. Il est probable que le terme apparaisse dans le langage colonial du XVIII[e] siècle, où il désigne alors le propriétaire d'une plantation esclavagiste, et commence à muter sous la pression de l'anti-esclavagisme radical pour se référer à n'importe quel habitant de la colonie, indépendamment de la couleur de la peau. Sous l'égide du nouvel État indépendant, le sujet « transitoire » qu'est « l'habitant » disparaît du corpus des Constitutions pour être remplacé par la catégorie conventionnelle de « citoyen ». Ce qui

16. *Haiti,State Against Nation: The Origin and Legacy of Duvalierism*. New York, Monthly Review Press, 1990.

reste de la Constitution de 1801 est la catégorie de « cultivateur », un sujet rural qui se retrouve privé des droits essentiels associés à la citoyenneté dans le nouvel État. Ce qui ne veut pas dire que le terme « habitant » disparaît complètement. Après tout, en créole haïtien, « abitan » est souvent utilisé comme équivalent de « peyizan ». Je me demandais s'il était possible de trouver des traces de l'ancien sens révolutionnaire du mot, et je suis partie faire des recherches sur le terrain dans des quartiers populaires de Port-au-Prince et de Jacmel il y a quelques années. Lorsque j'ai interrogé les gens sur le sens du mot « abitan », j'ai été frappée par l'enthousiasme que suscitait la question. Je me retrouvais rapidement entourée par une foule de gens désireux de discuter de cette question, pourtant un peu théorique. Bien sûr, il y avait quelques divergences d'opinions, mais ils s'accordaient majoritairement à dire qu'on utilisait « abitan » pour exprimer le respect dû aux membres de la communauté honnêtes, qui prenaient soin d'eux-mêmes et de leurs familles : quelqu'un qui n'est ni riche, ni indigent, qui possède peut-être un peu de terrain, et qui le cultive de ses propres mains. Ce qu'on remarque ici, c'est que la révolution a produit un sujet de droit qui a disparu des textes constitutionnels, mais qui reste bien vivant dans le langage populaire.

Il y a également des traces historiques de ces mutations. On en trouve un exemple intéressant dans ce qu'on appelle la révolte des Piquets en 1844, une conséquence de la révolution libérale de 1843 contre le régime autocratique de Jean-Pierre Boyer. Les rebelles, qui demandaient plus d'égalité sociale et un rôle politique accru pour les masses paysannes dans l'État post-révolutionnaire, revêtaient l'habit traditionnel des paysans haïtiens en guise d'uniforme : une chemise bleue en denim, un foulard noué autour du cou et un chapeau de paille. Ce n'est sans doute pas une coïncidence si c'est également l'habit typique de l'esprit vaudou Azaka, un membre de la famille Gede qui représente les ancêtres familiaux et le lien avec la terre. Ce n'est pas une coïncidence non plus qu'un des noms d'Azaka

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 274 6/18/2020 10:12:36 AM

soit « abitan ». « L'habitant » colonial a muté pour sortir du langage constitutionnel et devenir un terme important dans la conscience populaire.

Cette brève généalogie du terme « abitan » et de ses racines dans les politiques révolutionnaires trans-impériales montre qu'il y a en effet un certain surplus dans l'impulsion émancipatrice de la Révolution haïtienne, et que cette impulsion a été en partie neutralisée par l'État post-colonial. Bien évidemment, le premier État post-esclavagiste souffrait d'une pression énorme dans un espace atlantique qui voyait s'étendre le commerce de l'esclavage. Sa survie n'était absolument pas garantie. La leçon qu'il nous faut tirer de tout cela, cependant, c'est de ne pas écarter la révolution au prétexte qu'elle aurait « échoué » dans son incapacité à instituer une égale liberté pour tous. Nous ne devrions pas non plus expliquer la nature oppressive du régime post-esclavagiste en le mettant au compte de pressions internationales sur le nouveau régime. La leçon est que notre vocabulaire moderne pour penser la liberté et l'égalité raciale doit encore faire l'effort d'intégrer des traditions de pensée subalternes, marginalisées, ou tout simplement supprimées, qui ne pouvaient pas s'énoncer clairement dans un espace atlantique où l'esclavage racial continuait de grandir ; et où la libération ne pouvait se penser qu'à travers la forme de la nation. Et nous devons encore faire l'effort de comprendre à quel degré notre langage politique est entrelacé avec l'histoire de la suprématie blanche.

Traduction de l'anglais des réponses de Sibylle Fischer par Pierre André.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 275 6/18/2020 10:12:36 AM

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 276 6/18/2020 10:12:36 AM

Chapitre 12

Le nom d'Haïti dans l'Histoire

Entretien avec Alyssa Goldstein Sepinwall
Adler Camilus

Adler Camilus

Vos travaux témoignent d'un intérêt constant pour l'histoire d'Haïti et la Révolution. Votre thèse de doctorat sur l'abbé Grégoire (« un nouveau prototype de biographie », écrivez-vous) en est un exemple (sans oublier vos différents articles, jusqu'à Haitian History: New Perspectives publié sous votre direction en 2013). Vous y aviez consacré tout un chapitre sur Haïti[1] *(sur la relation entre le curé et ce pays). À la lumière de ce premier ouvrage, se dessinent le caractère quasi-insoutenable du concept de régénération (sans nier le fait qu'il exprime l'engagement du prêtre), un autre rapport (moins conflictuel) entre les Lumières et la religion dont Grégoire fut lui-même l'unité symbolique, si vous me permettez l'expression, au sens où par ses positions et l'articulation de sa pensée, il tente de transcender et d'unifier certaines contradictions. Par cette voie, vous rencontrez l'histoire haïtienne de façon plus*

1. Le titre de ce chapitre mérite d'être mentionné : « Exporter la révolution. Haïti, laboratoire colonial ».

substantielle et approfondie dans vos recherches postérieures. D'où vient cet intérêt ?

Alyssa Goldstein Sepinwall[2]

En France, il n'est peut-être pas approprié de répondre à une telle question en se référant à son identité particulière. Cependant en tant qu'Américaine, il est logique que je le fasse ainsi. Mon intérêt pour l'histoire haïtienne s'est développé comme résultat de mon intérêt pour mon héritage juif et pour l'histoire des peuples opprimés plus généralement. Pour moi, la Shoah et le traitement réservé aux Noirs aux États-Unis relevaient de différentes formes d'injustice mais il était essentiel de comprendre les deux et ce même si j'ai dû compléter ce que j'avais appris à l'école. En outre, j'ai eu divers groupes d'amis qui m'ont poussée à approfondir ma compréhension des tensions entre l'universel et le particulier et qui m'ont fait comprendre qu'il s'agissait d'une des conditions générales de la modernité plutôt que quelque chose de spécifique aux Juifs. Quand je suis arrivée à l'Université Stanford pour consacrer mes études doctorales au siècle des Lumières en France, j'ai commencé à découvrir la différence entre les proclamations universelles des philosophes et le langage haineux de certains d'entre eux (notamment Voltaire) envers les Juifs. Ceci m'a menée par la suite à comparer les revendications des Juifs et celles des gens de couleur de Saint-Domingue pendant la Révolution française pour l'accès à la citoyenneté.

Des Juifs français tels Abraham Furtado et des gens de couleur comme Julien Raimond ont demandé tous les deux à ce que le premier article de la Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen soit appliqué à eux, afin d'éliminer les pratiques discriminatoires de l'Ancien Régime. Ils aspiraient à l'égalité avec les chrétiens dans le premier cas et avec les blancs dans le second. Une des raisons pour laquelle j'ai décidé d'écrire ma

2. Les réponses d'Alyssa Goldstein Sepinwall ont été traduites (de l'anglais) en français par Frantz Voltaire.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 278 6/18/2020 10:12:36 AM

thèse de doctorat sur l'abbé Grégoire était que ce sujet me permettait de faire à la fois des recherches sur l'histoire des Juifs en France et sur l'esclavage dans les colonies françaises. Mes recherches sur l'abbé Grégoire m'ont également permis de comprendre l'héritage complexe de l'universalisme révolutionnaire pour les Juifs français aussi bien que pour les peuples colonisés. Aujourd'hui, je continue à écrire sur ces deux sujets quoique mes travaux récents aient porté plus sur l'histoire haïtienne.

Adler Camilus

*Il s'agit, me semble-t-il, de deux rencontres polémiques : l'universalisme moderne à travers Grégoire et le nom d'Haïti, deux manières donc de rencontrer la modernité. « Mais bien qu'il [Grégoire], écrivez-vous, soutînt les efforts des peuples non européens dans leur résistance au colonialisme, une partie de son œuvre fournissait un cadre idéologique pour ce même colonialisme et constituait pour eux un facteur d'asservissement »*3*, cela ne résonne t-il pas comme un symptôme de la modernité au sens où elle promet l'émancipation tout en étant coloniale de telle sorte que l'universalisme moderne est traversé et structuré par la colonialité (comme le montrent certains travaux) ?*

Alyssa Goldstein Sepinwall

Je souscris complètement à votre affirmation. Grégoire était partisan de l'intégration radicale des minorités en opposition à d'autres auteurs qui avaient une vue traditionnelle et étroite de l'identité française. Il ne pouvait cependant imaginer cette intégration que dans la mesure où ces groupes abandonneraient leurs particularités culturelles. Ces attentes définissent la modernité même aujourd'hui.

Adler Camilus

Le nom d'Haïti résonne et structure vos recherches. Vous le prenez, dirais-je, d'une certaine façon, en charge afin de le faire

3. Alyssa G. Sepinwall, *l'Abbé Grégoire et la révolution française. Les origines de l'universalisme moderne* [2005], trad. de l'anglais par Marie Fabre et alii, Ed. Perséides « Le monde Atlantique » Bérecherl, 2008, p. 271.

résonner contre les silences de l'Histoire et l'eurocentrisme dominant. Vous proposez aux enseignants parfois de nouvelles sources permettant d'enseigner l'histoire haïtienne et rappelez la nécessité de nouvelles approches contre le discours dominant. « Terre inconnue » et de « mystère » (Ludwell Lee Montague[4]), lorsqu'il s'agit de comprendre sa place dans l'Histoire du monde, et référence évidente des médias et d'une certaine opinion, lorsqu'il est question de parler de détresse et de tragédie (le tremblement de terre du 12 janvier 2010). Ce nom est-il pris dans un procès d'effacement dans l'Histoire ?

Alyssa Goldstein Sepinwall

À l'Université Stanford, Richard Roberts, un historien de l'Afrique de l'Ouest qui n'est pas lui-même d'origine africaine, m'a fait comprendre une chose importante : les chercheurs américains qui écrivent sur l'histoire des pays du Tiers-monde ignorent souvent les travaux des chercheurs locaux. Ils partent du préjugé qu'ils ont un meilleur accès aux archives et que les chercheurs locaux ne font pas de travaux historiques sérieux. Roberts pensait que si on voulait écrire sur l'histoire d'un autre pays, il fallait d'entrée de jeu se familiariser avec les travaux des historiens de ce pays. J'ai toujours pris cette maxime à cœur. J'ai eu le privilège durant la rédaction de ma thèse de rencontrer André Elizée (un militant haïtiano-américain et archiviste du Centre Schomburg de la bibliothèque publique de New York). Il m'a permis de comprendre que même si les élites haïtiennes du XIX^{e} siècle vénéraient l'abbé Grégoire, la plupart des Haïtiens n'adoptèrent pas son point de vue, car ils considéraient l'abolition de l'esclavage comme le résultat de l'insurrection générale des esclaves et non comme le fruit des efforts des abolitionnistes européens.

4. "Teaching about Haiti in World History: An İntroduction," *World History Connected* 10, no. 2 (June 2013), disponible à http://worldhistoryconnected.press.illinois.edu/10.2/sepinwall.html.

Plus tard, j'ai eu le plaisir d'établir des contacts professionnels et personnels avec des historiens haïtiens comme Michel Hector, Gusti-Klara Gaillard-Pourchet, Vertus Saint-Louis et Sabine Manigat (grâce à l'aide des historiens français Marcel Dorigny et Yves Benot, qui ont tous contribué à faire avancer les recherches sur Saint-Dominique en France dans les années 1990 et 2000). C'est certain que pour des raisons économiques les chercheurs américains et européens ont un meilleur accès aux archives que les chercheurs haïtiens. Je peux peut-être trouver plus facilement des sources inédites qui m'aident à expliquer quelques aspects de l'histoire haïtienne que mes collègues haïtiens ignorent. Toutefois, cela ne veut pas dire que je comprenne mieux qu'eux l'importance et la signification de l'histoire haïtienne. J'envisage mon travail d'historienne comme une mission consistant à porter un éclairage sur l'histoire d'Haïti de manière à mieux comprendre les enjeux de la lutte des Haïtiens pour leur autodétermination démocratique. Je fais mes recherches en m'appuyant sur des travaux des historiens haïtiens au lieu de les ignorer.

À mon avis, ce que vous invoquez est un des problèmes majeurs de la recherche sur Haïti. Il s'agit de certains spécialistes qui parlent d'Haïti et qui font des affirmations péremptoires sur le pays, mais sans s'engager avec les Haïtiens eux-mêmes ou leurs discours. Il s'agit à mon sens d'une forme de néocolonialisme universitaire et c'est la raison pour laquelle j'ai essayé après le tremblement de terre de mettre en évidence les travaux des chercheurs haïtiens pour réaffirmer le fait que c'était à eux de décider de l'avenir de leur pays et que dans cette perspective il fallait être à leur écoute et lire leurs travaux – sur le passé et l'avenir – de leur pays.

Adler Camilus

À la suite des auteurs comme Michel-Rolph Trouillot, vous n'avez pas cessé d'analyser en tant qu'historienne le silence et l'amnésie dont Haïti fut l'objet. N'en parle-t-on pas parfois afin d'oblitérer les contradictions qu'il soulève et de minimiser à quel point il

fut le « laboratoire colonial », comme dans le téléfilm Toussaint Louverture dont vous avez fait un compte rendu critique[5] *?*

Alyssa Goldstein Sepinwall

Je suis d'accord entièrement avec vous et avec l'idée de Michel-Rolph Trouillot de la prédominance d'un discours de banalisation d'Haïti. Aujourd'hui, il n'est plus possible dans les milieux universitaires américains de traiter du monde atlantique du XVIII[e] siècle sans reconnaître l'importance de la Révolution haïtienne. Cela représente un véritable changement de perspectives depuis le célèbre essai de Trouillot dans les années 1990. Mais il existe encore des chercheurs qui écrivent sur ce sujet à la mode dans le but de discréditer Haïti et de remettre en question les travaux de ceux et celles qui considèrent la Révolution haïtienne comme un événement majeur de l'histoire de l'humanité.

Dans la mesure où dans le monde universitaire anglophone, Carolyn Fick, David Geggus, Laurent Dubois et d'autres chercheurs ont réussi à attirer l'attention sur Haïti ces vingt dernières années, certains universitaires ont cherché à se faire un nom pour faire avancer leur carrière en prenant le contrepied de leurs travaux. Philipe Girard en est un exemple. Il s'est montré très sévère envers les dirigeants de la Révolution haïtienne. Dans son ouvrage *'The slaves who defeated Napoleon : Toussaint Louverture and the Haitian War of İndependence'*, il décrit sa perspective historique: « qu'en tant qu'originaire blanc de la Guadeloupe…je tends à regarder l'impérialisme français d'une façon plus positive que mes collègues universitaires et plus particulièrement ceux d'origine haïtienne. En tant que jeune mâle Français de trente ans et plus, je suis également enclin à sympathiser avec les jeunes officiers qui sont morts très loin de

5. "Happy as a Slave: The Haitian Revolution, French Style" [compte rendu du téléfilm *Toussaint Louverture* de Philippe Niang], *Fiction and Film for French Historians: A Cultural Bulletin* (publication de *H-France Review*), vol. 4, no. 1 (Octobre 2013), disponible à http://h-france.net/fffh/maybe-missed/happy-as-a-slave-the-toussaint-louverture-miniseries/.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 282 6/18/2020 10:12:36 AM

leur patrie, quand d'autres observateurs pourraient les regarder comme des monstres avides et des obsédés sexuels. » Girard conçoit son rôle de chercheur comme celui d'un combat contre les chercheurs haïtiens et étrangers qu'il accuse de glorifier les révolutionnaires haïtiens comme Toussaint et Dessalines.

Adler Camilus

La Révolution haïtienne fait de plus en plus l'objet de travaux de recherche dans le monde universitaire anglo-américain au point que celui-ci serait sur le point, s'il ne l'est pas déjà, de devenir le laboratoire des spécialistes de cette Révolution. Comment peut-on analyser cela et le comparer par rapport à la France ?

Alyssa Goldstein Sepinwall

C'est une excellente question. Je pense que beaucoup de choses ont changé en France depuis l'adoption de la loi Taubira, mais il y a toujours des différences dans la manière de considérer l'histoire du racisme dans les deux pays. Bien que les États-Unis et la France partagent un passé esclavagiste, les deux nations n'ont pas reconnu cette histoire de la même manière. Aux États-Unis, la guerre de Sécession et le mouvement de droits civiques ont rendu les Américains conscients des discriminations raciales même s'ils ne sont pas toujours d'accord sur la façon dont on devrait considérer cet héritage historique.

Les études d'histoire afro-américaine et d'histoire du racisme sont souvent incorporées dans les curricula des universités, et nous avons aussi des commémorations publiques telles que la journée Martin Luther King et le mois d'histoire des Noirs, qui sont accompagnées de programmes télévisés et de cérémonies publiques. Je soulignerai aussi que l'intérêt croissant pour l'histoire haïtienne chez les chercheurs anglophones provient de ce climat culturel. Les historiens des États-Unis se sont aussi penchés sur la réaction américaine face à l'indépendance d'Haïti pour comprendre la complexité des idées des pères fondateurs au sujet des questions raciales.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 283 6/18/2020 10:12:36 AM

Yves Benot et Michel-Rolph Trouillot ont très bien analysé l'oubli national en France quant à l'esclavage. Je pense qu'il est important d'ajouter que, contrairement à la France, aux États-Unis l'esclavage et le système de plantations existaient au sein du continent et pas au-delà des mers, comme c'était le cas en France. Cela rend le sujet de l'esclavage plus central à l'histoire nationale dans le cas américain. En outre, les décolonisations plus récentes dans l'empire français ont rendu l'histoire des anciennes colonies bien plus distante (comme lorsque le président Jacques Chirac déclarait en 2000 qu'Haïti n'avait jamais été une colonie française).

En outre, l'idée d'étudier l'histoire des relations raciales est moins tabou aux États-Unis qu'en France. Les chercheurs américains reconnaissent que la race est une construction artificielle mais ils veulent comprendre comment elle a fonctionné, dans le passé et dans le présent, pour ceux qui la considèrent comme un fait réel, et comment elle a créé des formes multiples d'oppressions. J'ai été heureuse de voir cette situation changer durant les quinze dernières années en France, particulièrement grâce aux travaux des chercheurs tels qu'Yves Benot, Marcel Dorigny et Bernard Gainot, puis une plus jeune génération de chercheurs d'origine antillaise comme Dominique Rogers et Frédéric Régent. Au cours de discussions avec Dominique Rogers, je me suis rendue compte que si les universitaires américains prêtent plus d'attention à l'esclavage que leurs collègues français, au contraire dans les musées et les lieux de mémoire en France il y a eu plus d'expositions consacrées à l'histoire de l'esclavage qu'aux États-Unis.

Quant à l'Angleterre, je pense que l'intérêt pour les études sur les Caraïbes vient de la tradition marxiste incarnée par C. L. R. James, aussi bien que par l'influence croissante des populations d'origine afro-antillaise. Mais comme un chercheur français me l'a souligné quand je lui ai dit que j'enseignais l'histoire du colonialisme français, il est peut-être plus facile

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 284 6/18/2020 10:12:36 AM

d'enseigner l'histoire des injustices commises par un autre pays plutôt que celles de son pays.

Adler Camilus

Comment lire l'universalisme moderne par rapport aux luttes menées par des gens comme Julien Raimond (à Saint-Domingue et à Paris) et Abraham Furtado (en France) lors de la Révolution française ? Si le devenir citoyen du Juif passe par son assimilation ou l'abolition de tout ce qui pouvait fonder une communauté juive dans la communauté, « une nation au sein de la nation[6] *», les actions entreprises par Furtado peuvent-elles être considérées comme une quête d'effectivité de cet universalisme sans chercher à le mettre à l'épreuve de la différence, sous Napoléon par exemple ?*

Quant à Julien Raimond[7]*, il regrette un certain âge colonial perdu où le préjugé de couleur n'empoisonnait pas les rapports coloniaux. Le devenir citoyen de sa « classe » est paradoxalement compatible avec son statut de propriétaire d'esclaves. Aux yeux des gens dits de couleur, la catégorie libre de couleur n'est pas une catégorie coloniale. Ils retinrent de la Révolution l'égalité entre les propriétaires esclavagistes selon le droit colonial (reconnu par l'Assemblée nationale). Tel fut le sens de leur adresse de 1791 dénonçant la violence coloniale niant leur égalité avec « l'homme blanc ». Ils demandèrent comme « de bons citoyens » leur « part dans une révolution opérée par l'inspiration de la nature même*[8] *».*

Alyssa Goldstein Sepinwall

Dans mes travaux sur l'histoire des Juifs en France pendant le 18e siècle, j'ai identifié les trois discours possibles sur la citoyenneté des Juifs à la veille de et pendant la Révolution française. Le premier discours est celui des 'Impossibilistes'.

6. Malino Frances « Furtado et les Juifs portugais » *in Annales historiques de la Révolution française*, n°235, 1979. Le Grand Sanhédrin de 1807. pp. 49-66, p. 64.

7. Julien Raymond, *Observations sur l'origine et les progrès du préjugé des colons blancs contre les hommes de couleur*, Paris, Bélin, 1791.

8. *Adresse à l'Assemblée nationale par les hommes de couleur libres de Saint-Domingue*, 1791.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 285 6/18/2020 10:12:36 AM

Ceux qui l'ont exposé, en majorité des conservateurs catholiques comme l'abbé Maury, affirmaient que les Juifs étaient corrompus par essence, que leur statut ne pouvait être reformé et qu'il aurait été nuisible pour la société de les y intégrer. La deuxième position, que je nomme le discours conditionnaliste, est celui de l'abbé Grégoire et des autres comme l'écrivain allemand Christian Wilhelm Dohm. Ce discours suggérait que les persécutions contre les Juifs devaient cesser et qu'il fallait améliorer leur statut politique, mais avec des conditions visant à long terme à leur ôter leur particularité.

La troisième position, celle de Furtado et des révolutionnaires radicaux, est le discours 'inconditionnaliste'. Pour les 'inconditionnalistes', les Juifs devaient être intégrés dans la société au même titre que n'importe qui : tout simplement parce qu'ils étaient des hommes (que tout naturellement l'article 1 de la Déclaration des droits de l'Homme s'applique à eux comme à n'importe qui). L'argument des 'inconditionnalistes' était que les Juifs devaient être incorporés dans la société sans aucune autre condition que celles qui s'appliquaient aux autres citoyens. Furtado s'est joint à d'autres Juifs sépharades de Bordeaux en 1789 pour critiquer l'abbé Grégoire et d'autres auteurs d'avoir parlé d'une régénération spécifique des Juifs.

Leur argument se basait sur le fait que la régénération des Juifs ne devait pas différer de la régénération du royaume. Ils ont combattu l'idée que les Juifs devaient abandonner leur culture pour s'intégrer à la nation comme citoyens. La justice exigeait d'accorder la citoyenneté aux Juifs sur la même base qu'aux autres citoyens. Mais même après avoir obtenu la citoyenneté en septembre 1791, les Juifs se trouvaient dans la position de devoir montrer à leurs concitoyens qu'ils s'étaient bien intégrés à la masse de la nation. Sous le régime de Napoléon, Furtado et d'autres représentants juifs devaient encore se battre contre les tentatives d'imposer des limites aux droits des Juifs sous le prétexte que leur religion était incompatible avec la citoyenneté française.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 286 6/18/2020 10:12:36 AM

Julien Raimond avait adopté une position semblable à celle de Furtado dans ses écrits dirigés à l'Assemblée nationale. Son argument était qu'en 1789, les gens de couleur avaient les mêmes 'droits sacrés de l'humanité' que la Déclaration avait promis à d'autres. Comme vous l'avez noté, il parlait du droit d'être traité de la même façon que n'importe quel autre propriétaire; son argumentation ne concernait pas les esclaves, mais le fait que la *Déclaration des droits de l'Homme* devait être appliquée à tous les hommes sans référence à la couleur. (Je dis homme car je me réfère ici à Raimond et à la majorité des hommes qui pensaient comme lui. Mais j'ai fait remarquer, dans mes travaux récents sur les débats sur la question des femmes à cette époque, qu'il y avait aussi des révolutionnaires qui estimaient que la Déclaration des droits de l'Homme était censée s'appliquer à tous 'les hommes des deux sexes'[9]).

Il me semble que la France et beaucoup d'autres pays ont encore de la difficulté à accepter 'l'inconditionnalisme' en ce qui concerne les droits. La citoyenneté a été finalement accordée aux groupes marginalisés, tels les Juifs, les gens de couleur et enfin aux esclaves avec la condition implicite que ces groupes devaient abandonner leur particularité. Dans la mesure où ils ont voulu maintenir leur culture, ils ont été considérés comme arriérés. Je pense que ce problème est encore présent en France quand on considère la difficulté de beaucoup de français à accepter les différences religieuses ainsi que les réticences de certains musulmans français religieux à accepter la laïcité.

Adler Camilus

J'aimerais revenir sur l'idée de procès d'effacement du nom d'Haïti en l'articulant plus frontalement ou directement avec certains faits parlants et inoubliables, mettant à chaque fois en

9. "Robespierre, Old Regime Feminist? Gender, the Late Eighteenth Century and the French Revolution Revisited," dans *Journal of Modern History* 82, no. 1 (mars 2010) : 1 – 29.

évidence la configuration du monde. Dans cette perspective, elle doit être prise au sens littérale et non seulement au sens métaphorique.

Le premier fait à retenir est celui de la conquête de 1492 qui, parce qu'elle fut génocidaire, efface le « peuple » qui doit être conquis. La mort – qu'elle soit due aux conditions insoutenables du travail imposées, à l'ampleur de la violence perpétrée et instituée et aux maladies importées par les Espagnols – est le nom de cet effacement. Il faut rappeler la détermination de Leclerc (face à la résistance imprévue rencontrée) d'exterminer les habitants de Saint-Domingue et de les remplacer par d'autres captifs africains à asservir. Exterminer ici veut dire aussi effacer une présence humaine au monde en l'abolissant et l'expulser hors du monde humain par la mort. Voilà une configuration de la guerre de reconquête de Saint-Domingue : la colonie ne peut redevenir française qu'à condition qu'elle soit vidée d'elle-même, c'est-à-dire des corps qui la peuplent comme telle.

La tentation d'effacer le nom d'Haïti traverse l'histoire et révèle la configuration coloniale du droit international. Elle traduit la transformation d'une communauté politique en communauté superflue, privée de droit – muette ou dont la parole n'a pas de résonnance – qui fut toujours une terre à prendre (nomos de la terre[10]) depuis 1492, à abolir ou à maîtriser. Son effacement symboliquement doit la transformer en une coquille vide. Cela ne veut pas dire pour autant que la structuration des rapports de pouvoir en Haïti et la configuration de la politique n'ont pas facilité une telle transformation. Celle-ci en est dans une certaine mesure la conséquence.

Un exemple parmi tant d'autres est l'affaire du Capitaine Batsch du 11 juin 1872 durant la présidence de Nissage Saget. Celui-ci accepta de payer 15 000 livres sterling comme dédommagement de deux commerçants allemands suite aux troubles

10. Sur cette notion, *cf* Carl Schmitt, *Le nomos de la terre. Dans le droit des gens du Jus Publicum Europeaeum*, trad. de l'allemand par Liyane Deroche-Gurcel révisé par Peter Haggenmacher, Paris, Quadridge/PUF, 2001.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 288 6/18/2020 10:12:36 AM

politiques après que deux navires de guerre allemands eurent envahi les eaux de Port-au-Prince. Tel est le prix honteux des bombardements évités d'une puissance coloniale comme si la tentation fut irrésistible d'étouffer Haïti. L'issue des litiges (au prix de 32 000 livres sterling au lieu de 135 000 exigées au départ) connus sous le nom de l'affaire Maunder (durant le gouvernement de Geffrard en passant par Boisrond Canal jusqu'à Salomon) opposant M^me^ Célie Faubert (héritière de son feu mari, Joseph Maunder[11]*, un sujet dit anglais) et l'État haïtien sur le bail de la Tortue (1867) s'inscrit dans cette logique. L'intervention dissuasive des États-Unis (en échange du Môle-Saint-Nicolas comme position géostratégique) et de la France évitèrent au pays les canons britanniques. Mais l'Affaire Luders*[12] *(né de mère haïtienne et de père allemand) durant la présidence de Tirésias Simon Sam est la plus emblématique de ce procès d'effacement. Le 6 décembre 1897, des bateaux de guerre arrivèrent à Port-au-Prince pour imposer l'ultimatum de Guillaume II : une indemnité de 20 000 dollars pour Émile Luders (contre son arrestation et son emprisonnement dans des conditions décrites par Solon Ménos selon les lois haïtiennes), une lettre d'excuses adressée au gouvernement allemand, un salut de 21 coups de canon, une réception gracieuse du chargé d'affaires allemand par le président, le tout exécuté dans un délai de quatre heures. Le président T. A.S. Sam capitula après avoir constaté l'impossibilité d'une solution diplomatique ou d'une résistance nationale (de*

11. Sur le déroulement diplomatico-judiciaire de cette affaire, *cf*. *République d'Haïti. Documents diplomatiques. Relations extérieures*. Affaire Maunder, n° 1, 1882, pour une analyse, *cf*. Leslie F. Manigat, « La diplomatie de la canonnière en action (Gunboat diplomacy en Haïti : L'industrie des Réclamations Diplomatiques. Deux affaires conflictuelles, objet de réclamations diplomatiques » contre Haïti : l'Affaire Maunder (anglaise) et l'Affaire Luders (allemande) » in *Eventail d'Histoire d'Haïti*, Port-au-Prince, « CHUDAC », 2007, tome 5, p. 510 *sq*.

12. Sur cette affaire, *cf.* Solon Ménos, *L'affaire Luders*, Port-au-Prince, Impriemrie J. Verrolot, 1889 ; p.313 *sq* pour la formulation des exigences impériales de Guillaume II.

son point de vue ou celui du gouvernement) et qu'Haïti fut livrée, seule, à la fureur impériale. Ce fut une solitude tragico-dramatique, une désolation accomplie sur son propre sol ! Pour combler une telle abolition et signer un tel effacement, le drapeau haïtien fut souillé, « baigné de matières fécales » le lendemain après le départ des conquérants[13]*. Tout se passe comme si l'effacement du nom d'Haïti est signé par la mort et l'odeur de cette souillure qui nous affecte et nous infecte. Dans les deux cas, l'imaginaire impérial de la domination (coloniale et postcoloniale) œuvre et produit la configuration du monde.*

L'histoire haïtienne offrirait-elle la meilleure illustration des rapports de domination entre les États ? Si on calcule le coût de la rançon d'indépendance, de l'enrichissement des capitalistes, du fait que le moyen le plus rapide pour ces derniers de s'enrichir fut de brûler eux-mêmes leurs produits afin de se faire indemniser de force avec l'appui des canons, et celui des occupations étrangères, tout cela ne paraît-il pas insoutenable ?

Alyssa Goldstein Sepinwall

Je vous remercie pour la mise en évidence de ces problèmes au XIX^e^ siècle. L'indemnité que le président Boyer a accepté de verser à la France est plus connue aujourd'hui que toutes ces petites indemnités (et indignités) que vous signalez dans votre texte. Les travaux récents de Julia Gaffield et de Matthew Smith ont remis en question l'idée d'une Haïti isolée du reste du monde, dès son indépendance. Gaffield a mis en évidence dans ses travaux les relations informelles de l'Angleterre et d'autres pays avec Haïti au début du XIX^e^ siècle en dépit des positions françaises. Smith a examiné le réseau complexe de relations entre Haïti et ses voisins de la Caraïbe tout au long du XIX^e^ siècle. Il a démontré qu'il y avait plus de coopération et d'échanges qu'aujourd'hui. Aux États-Unis,

13. Islam Louis Étienne « Les vautours du 6 décembre », *Nouvelliste*, le 4 Décembre 2014. Consulté le 05 Décembre. http://lenouvelliste.com/lenouvelliste/article/137583/Les-vautours-du-6-decembre.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 290 6/18/2020 10:12:36 AM

il y a eu aussi des débats au sujet de la reconnaissance de la Révolution haïtienne et de ses dirigeants. Dans un sermon en 1791, un radical du Nord, Abraham Bishop, a comparé la Révolution de Saint Domingue à la Révolution américaine : « La liberté est le droit naturel de tous les êtres rationnels… Croyant que notre cause était juste, je crois fermement que la cause des Noirs est juste… Dieu a utilisé sa propre voie pour émanciper les noirs…. Il leur enseigne comme il nous a enseigné que le prix du sang était parfois nécessaire pour briser les liens de la tyrannie des hommes… Si ce qui est juste pour les noirs ne peut être obtenu pacifiquement, je leur souhaite le succès des armes de tout cœur et je regrette qu'il ne soit en mon pouvoir de les aider efficacement.[14] »

Ces exemples nous indiquent qu'il n'était ni inévitable que les blancs cherchent à effacer Haïti de la surface de la terre, ni impossible pour eux de considérer les Noirs comme leurs égaux. Il est vrai qu'au même moment, en dépit des exceptions comme Bishop et des preuves avancées par Smith et Gaffield, Haïti était dans une situation de faiblesse comparée aux puissances étrangères auxquelles elle devait de l'argent (pour rembourser la dette de 1825) et qui disposaient d'une suprématie militaire. L'Affaire Luders nous montre la difficulté connue par des dirigeants haïtiens qui ont essayé à faire reconnaître leur système judiciaire aussi bien qu'à imposer leur autorité aux étrangers vivant sur leur territoire. Cette situation d'impuissance s'est accentuée avec l'occupation actuelle d'Haïti par l'ONU, particulièrement depuis le tremblement de terre. Les ministres haïtiens se sont trouvés impuissants face à des initiatives comme le parc industriel de Caracol, imposées par les forces de la communauté internationale.

14. Abraham Bishop, "Rights of Black Men," reprinted in Tim Matthewson, "Abraham Bishop, 'The Rights Of Black Men,' and the American Reaction to the Haitian Revolution," *Journal of Negro History* 67, nº 2 (1982): 148 – 154.

Même les élections en Haïti ne sont plus décidées par les Haïtiens, comme le livre récent de Ricardo Seitenfus[15], observateur électoral de l'OEA, le montre clairement, en détaillant comment la communauté internationale a changé les résultats des élections de 2010-2011. Votre analyse de l'effacement d'Haïti, non pas seulement sur le plan métaphorique, mais aussi en ce qui concerne le génocide sur l'île après 1492, est très puissante Les Haïtiens continuent à mourir aujourd'hui en raison de politiques internationales mal conçues qui sont le résultat de deux conceptions erronées : d'une part, l'incapacité des puissances étrangères à accepter que les Haïtiens soient capables de diriger leurs propres affaires, ce qui conduit à des politiques d'aide mal avisées et néfastes; de l'autre, la capacité des institutions financières internationales et des firmes multinationales à imposer leur vision du progrès sur Haïti indépendamment de la volonté du peuple haïtien. Les déclarations fréquentes à l'époque de Michel Martelly à savoir qu'Haïti est « ouvert aux affaires » me semblent être l'équivalent au XXIe siècle des paiements de la dette que vous mentionnez.

Goldstein Sepinwall est professeure au Département d'histoire de l'Université d'État de Californie–San Marcos. Elle est l'auteure notamment de *Haitian History: New Perspectives (dir)*, New York/London: Routledge, 2013 ; *L'abbé Grégoire et la Révolution française* : *les origines de l'universalisme moderne (2005), trad. de l'anglais*, Bécherel, Éditions Les Perséides, 2008 ; "Still Unthinkable? The Haitian Revolution and the Reception of Michel-Rolph Trouillot's Silencing the Past," *Journal of Haitian Studies* 19, no. 2 (Fall 2013): 75-103; "Teaching about Haiti in World History: An Introduction," *World History Connected* 10, no. 2 (June 2013), disponible sur http://worldhistoryconnected.press.illinois.

15. Ricardo Seitenfus, *L'échec de l'aide internationale à Haiti. Dilemme et égarements*, Editions de l'Université d'État d'Haïti, 2015

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 292 6/18/2020 10:12:36 AM

edu/10.2/sepinwall.html; "The Specter of Saint-Domingue: American and French Reactions to the Haitian Revolution," in *The World of the Haitian Revolution*, eds. Norman Fiering and David Geggus (Bloomington: İndiana University Press, 2009), 317-338 ; "La Révolution haïtienne et les États-Unis : Étude historiographique," dans *1802. Rétablissement de l'esclavage dans les colonies françaises : Aux origines de Haïti*, ed. Yves Benot and Marcel Dorigny (Paris, Maisonneuve et Larose, 2003), 387-401.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 294 6/18/2020 10:12:36 AM

Conclusion
Politique de l'écriture de l'histoire. Pour une anthropologie du récit historique

Edelyn Dorismond
Université d'État d'Haïti

Ces actes du colloque réalisé en hommage à l'historien et anthropologue Michel Rolph-Trouillot nous invitent à faire plusieurs ordres de considération sur la relation existant entre histoire, récit, anthropologie et politique dans la production du silence compris comme économie politique de la distribution des places dans le discours de légitimation. Ces actes donnent particulièrement à penser l'histoire comme calcul politique du récit. En d'autres termes, ils présentent l'histoire comme une stratégie de la fiction, entendue dans le sens propre d'un faire, d'une fabrication de monde et des agents qui se composent entre eux dans un jeu de consensus dissensuel, inversement. Pour complexifier cette position, reconnaissons que ce calcul politique est mis au service d'une économie politique qui répartit les places en « nous » et « eux », en « barbares » et « civilisés », en libres et esclaves, en vainqueurs et vaincus. Toute

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 295 6/18/2020 10:12:36 AM

l'histoire de l'écriture de l'histoire semble être une « répétition » ou « reprise »[1] de cet arpentage primordial.

L'histoire, comme récit, fait monde, produit des identités, donc des pratiques et des compréhensions du monde. Elle se maintient tout en maintenant cet ordre de fiction. Le silence qu'elle produit ou impose traduit autant de modes de son écriture. Mode de son écriture, à comprendre d'abord comme manière dont elle écrit le monde et ses pratiques, ensuite comme manière dont elle s'écrit elle-même, enfin comme manière dont on fait monde par le mélange indéfectible du récit déjà institué et de la création du monde toujours en cours, qui mobilise inventivité du récit et de la quotidienneté et invention de nouveaux récits.

Ici, il s'agit d'un regard philosophique, épistémologique, qui se veut plus global en ce qu'il tente à souligner l'importance du récit, du mythe national dans la construction de la science et plus précisément des sciences de l'esprit qui sont déjà prises dans le sens commun de la culture ou de la société de performance. Nous tentons spécialement à montrer la relation entre anthropologie, entendu comme discours sur l'homme, et histoire, en soulignant, d'une part, qu'elles s'abreuvent à la même source, et d'autre part, qu'elles confortent la politique et entretiennent une économie de la domination. C'est pour cette raison que nous remarquons qu'elles reprennent et produisent les formes d'exclusion avec la même évidence ou conviction que la politique et l'économie. Voilà à quoi nous conduisent d'abord l'ensemble des travaux publiés ici, et l'œuvre magistrale de Trouillot qui a constitué la toile de fond de nombre de contributions présentées au public.

La contribution de Schallum Pierre recense, à la suite de Trouillot, « deux grandes catégories de silence ». Il reconnaît en appui à Trouillot qu'un certain silence s'avère indispensable, puisqu'il est inhérent au travail d'histoire et de construction de

1. Søren Kierkegaard, *La Reprise*, Paris, GF-Flammarion, 2008.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 296 6/18/2020 10:12:36 AM

la connaissance historique. Pourtant, en dépit de cet aspect inéluctable du silence, vu selon notre propos, du point de vue de la psychanalyse (nous dirions de la *daseinanalyse*, pour laquelle le silence constituerait un élément de la fabrication du sens), il est difficile de ne pas nous interroger sur le sens du silence. Que le silence soit de l'ordre de la nécessité ou de la liberté, il est urgent de savoir ce qui le motive. Accorder à l'historien le crédit du silence nécessaire, c'est créer une brèche dans le système de reconstitution des faits historiques, qui le justifierait même du racisme. Silence indispensable et silence volontaire doivent être compris comme les conséquences d'un dispositif narrativo-anthropologique qui détermine déjà la conscience historique et historienne à ce qui doit être tu consciemment ou inconsciemment.

Un récit plus fondamental que le récit historique ordonne déjà l'imaginaire et l'oriente vers un ensemble d'histoires à raconter et de manières de les raconter. « Le choix d'un sujet et surtout l'orientation que l'individu-historien est capable de lui donner peut porter la trace d'une mémoire nationale », nous dit Schallum Pierre. Le choix en question ne prend pas seulement la « trace d'une mémoire nationale », il s'interprète à partir de cette mémoire nationale qui se déploie dans les récits fondateurs. Par exemple, l'historiographie française ou occidentale n'a pas fait silence sur la Révolution haïtienne (tous les entretiens réalisés par Adler Camilus témoignent de la systématicité de ce silence qui ne peut plus être compris comme silence involontaire), parce qu'elle porterait dans sa mémoire une trace d'Haïti, elle est l'expression de l'ordre raciste, mis en œuvre par l'anthropologie et la théologie chrétienne de l'histoire, qui a forgé une centralité anthropologique autour de l'homme blanc chrétien, en dehors duquel tout est voué à l'extériorisation ou au silence. Ce même état des choses permet de comprendre à la fois le silence posé sur Haïti et sur Sans-Souci.

Une même attitude anthropologique de production d'altérité et d'extériorité inspire la mise sous silence de tous ceux qui ne partagent pas l'ordre de civilisation ou de culture considéré comme l'ordre de l'être par excellence. Partout où le silence s'impose, il y a lieu de surprendre un régime anthropologique de fabrication des altérités que mobilise une politique ou une économie. Toutes les luttes, telles qu'elles sont présentées par Friedemann Pestel, menées par Henry Christophe pour se faire reconnaître en Europe et toutes les résistances européennes à le reconnaître ressortent de cette anthropologie, de ce racisme avant la lettre institué par l'anthropologie.

Haïti devient dès lors un type (?) qui met en relief tout le sens anthropologique, politique et économique de ce silence. D'abord, il faudrait, par exemple s'étonner du silence produit sur l'esclavage dans la compréhension de la modernité par les grandes figures de la pensée européenne. Prenons Jürgen Habermas2 en exemple ou toute la Théorie critique qui s'étonnent des formes de colonisation ou de réification que connaissent aujourd'hui les sociétés à capitalisme avancé. Ces théoriciens s'étonnent, s'indignent de ce que deviennent les sociétés capitalistes actuelles tout en ignorant ou feignant de ne pas savoir que le premier moment du capitalisme s'est institué sur une expérience d'esclavage, et que le capitalisme ne change pas en *désert*, ne colonise pas les sociétés actuelles, au contraire, il a pour vertu d'inventer des zones de servitude pour rendre la liberté possible. Cette démarche paradoxale de la modernité d'inventer la liberté dans les bornes de l'esclavage doit être prise en charge par le discours ou le récit philosophique, par les sciences sociales, etc. Cela offrirait une meilleure vue d'ensemble de la modernité dans ce qui étonne les théoriciens occidentaux de la modernité, mais qui ne nous

2. Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité, douze conférences,* Paris, Gallimard, 1988.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 298 6/18/2020 10:12:37 AM

étonne guère du fait de notre inscription dans l'angle de mort de la modernité.

Mais pourquoi ce silence sur Saint-Domingue ? Pourquoi ce silence sur Haïti, sur la Révolution haïtienne ? Le même dispositif mis en place par les missionnaires, et plus tard par les anthropologues dits de salon, permet de comprendre que l'extériorisation-altérisation reste le fond imaginaire que partagent philosophie et sciences sociales européennes. Parler de l'autre comme de soi-même risque de conduire à la contradiction performative du discours philosophique de la modernité comme moment de l'avènement des droits de l'Homme et du citoyen, d'un idéal d'égalité. Or, il est impossible de maintenir ensemble le récit de soi que veulent vendre les occidentaux si l'on ne met pas sous silence Saint-Domingue/Haïti. Difficile de se faire valoir comme défenseur de l'humanité, si en même temps il faut avouer et admettre que l'on a mis des hommes, des femmes, des enfants et des vieillards en esclavage, qu'on les a bestialisés par des pratiques atroces, humiliantes et destructrices, qu'on a tenté de raturer l'humanité en eux au profit de la rentalibilité économique qui a assuré le bien-être de l'humanité européenne. Il est difficile d'admettre que ceux-là mis en esclavage ne partageaient rien de commune humanité avec les civilisés chrétiens et européens.

Le silence se lie à une stratégie de constituer des identités, des identités mélioratives. Donc, il se lie au récit, à la théologie de l'histoire et à la philosophie de l'histoire, telle qu'elle a été élaborée par Hegel, Schiller, etc. : l'ascension de la conscience spirituelle de l'Europe chrétienne dont la mission est de conduire à la lumière les peuples non-européens. Le silence est un complexe anthropologique au service d'un souci identitaire et éthique de soi : vouloir se représenter et se présenter comme le sujet éthique de la création du monde et de l'humanité. Il faut suspecter le silence dans ce jeu de se constituer et de se *bien* constituer.

Nous constatons, en fin de compte, qu'une liaison dangereuse semble s'installer entre histoire et anthropologie dans la mise en place du *silence* comme stratégie d'évitement ou de raturage de lieu, des altérités, des choses dans la composition des compréhensions du monde. En effet, le silence ne vient pas au hasard, tel est le principe méthodologique et épistémologique à prendre en compte. N'étant pas la conséquence de l'infortune, il est l'élaboration, la production d'une rhétorique, d'un art de composition qui procède, peu ou prou, d'une conception du monde, de l'homme, d'une cosmologie et d'une anthropologie. Si ce silence est une politique, entendue comme un mode de partage des eaux, de *partage du sensible* que représente l'espèce humaine, il prend véritablement sens à partir de l'ordre du monde institué ou à instituer, de l'ordre humain à prévaloir dans la perspective de rapport de force ou de domination.

Pour rendre plus claire cette idée, il faut comprendre cet apparentement entre histoire et anthropologie, ce lien ou cette communauté entre histoire et anthropologie que représente le récit, non celui de l'histoire scientifique, mais de l'histoire comme expérience humaine qui apporte du sens aux pratiques humaines en-deçà de ou par-delà la réflexivité scientifique que traduisent l'histoire et l'anthropologie. Ce qui présuppose que la science construit un monde qui l'a déjà informée dans ses gestes les plus fondamentaux. C'est la relation du monde de la vie et de la science qu'il doit être avant d'abord question en mettant en relief l'importance du récit dans la constitution de ce monde de la vie, avant d'aborder la mobilisation de certaines catégories anthropologiques par l'historien.

Monde de la vie et récit. Transcendantale de la science, vision anthropologique du monde

La phénoménologie husserlienne, dans la perspective d'en venir à bout des présuppositions, entraves méthodologiques à la connaissance scientifique, après avoir « réduit » le monde

et le sujet respectivement par la réduction phénoménologique et la réduction génétique, se voit confrontée au problème de la communauté, de l'inter-subjectivité. En-deçà de toute réduction, génétique ou transcendantale, le monde, le monde vécu plus précisément, se révèle irréductible en dépit du souci de la phénoménologie de trouver un socle indubitable.

Phénoménologiquement, le monde constitue le socle fondamental de toute expérience humaine. Bien évidemment, le monde vécu est déjà plus complexe que le monde ou la nature des mathématiciens, des physiciens et des géomètres du fait de l'institution du sens, de l'affectivité qui apporte au monde, écrit en langage mathématique, épaisseur et densité. Le *monde vécu* est cette épaisseur et densité du sens déployée dans la temporalité des expériences vécues, qui sont essentiellement affectives fondées sur un sentir immémorial[3].

Par ailleurs, la phénoménologie a manqué de prendre en compte une considération fondamentale dans sa préoccupation épistémologique. Si elle est particulièrement attentive à cette dimension prosaïque du monde que la science expérimentale a négligée du fait de son caractère non mesurable, le « monde de la vie », et pose celui-ci comme condition de la science, elle a négligé la condition de possibilité de ce monde. Le monde est par définition « vécu », c'est-à-dire, il fait appel à l'eïdétique sentimentale pour s'élaborer. Un *sentir pur*, très amplement développé par Merleau-Ponty[4] et Michel Henry[5], par Levinas mais dans une perspective plus théologique et éthique que philosophique et épistémologique, soutient la constitution du monde[6]. Toutefois, avec lui le monde n'advient pas encore véritablement, puisque le sentir doit se convertir en langage,

3. Emmanuel Levinas, *L'intrigue de l'infini*, Flammarion, 1995.
4. *La Phénoménologie de la perception*, Paris, NRF, Gallimard, 1945 ; *Résumé de cours (1952-1960)*, Gallimard, 1968.
5. *Philosophie et Phénoménologie du corps*, PUF, collection « Epiméthée », 1965 (réédition 1987).
6. Emmanuel Levinas, *Op. cit*.

en langue pour tisser le monde comme textualité et comme sens élaboré, susceptible d'être discuté, contesté ou approuvé.

Au sentir doit advenir le langage, et surtout le récit qui reste le premier mode de constitution de/du monde, à partir duquel le monde se constitue comme tel. Dans le cadre de cette conclusion, nous avons moins intérêt à nous arrêter à la structure du récit qu'à dégager ce qui fait sa fonction fondamentale : la *faillibilité humaine*, qui est à comprendre comme capacité de l'homme à être en faute[7]. En cela, le monde ne se constitue pas seulement par le sentir pur, qui n'est qu'une aptitude, qu'une disposition ou condition de possibilité, mais par un sentir déjà contaminé par l'épreuve du mal, la *faute,* qui conduit à la question de l'origine du mal et du monde, de la liberté et de la rédemption.

Selon Paul Ricœur, le récit, le besoin phénoménologique de l'homme à raconter, à se raconter, s'enracine dans l'expérience du mal et du chaos que suscite le péché originel, mal fondamental. Les mythes qui relatent la situation désordonnée du monde renvoient à la culture grecque, alors que la culture juive propose d'entrée de jeu une vision du monde marquée par le dés-ordonnancement que représente le péché originel. Dans les deux cas, il est à remarquer que le récit se préoccupe de mettre en ordre, par son art de composition, ce qui se révèle dans la situation du monde, condition de confusion, de désordre. Ainsi en vient-on au monde de la vie, au monde de l'expérience vécue, qui constitue la trame de toutes les pratiques scientifiques et institutionnelles : de la science et de la politique, de l'histoire et de sa politique mémorielle.

La rencontre de l'histoire et du récit se produit au moyen de ce besoin de l'homme de procurer une certaine unité à ce qui se montre hétérogène, hétéroclite, dans la nature et dans

7. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Tome I : Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, 1949 ; *Philosophie de la volonté. Tome II : Finitude et culpabilité*, Aubier, 2 volumes, 1960.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 302 6/18/2020 10:12:37 AM

la culture, dans le monde, d'où le rapprochement rhétorique que l'on a constaté entre histoire naturelle et histoire morale des peuples. Cependant, la phénoménologie herméneutique accorde une certaine préséance au récit, cette fois-ci, disons plus clairement, au récit mythologique ou mythique, qui le change à la fois en condition du monde, condition de l'histoire. Comme condition du monde, il articule histoire naturelle et histoire culturelle qui organise les espèces naturelles et humaines. Un ordre axiologique et hiérarchisant constitue le soubassement de cette organisation. Cet art d'organiser le monde selon une exigence axiologique, n'est pas ce que l'on désigne généralement par cosmologie. Il est une anthropologie, qui devient le discours de l'homme sur sa place dans l'ordre du monde (discours de l'homme sur lui-même). Cette anthropologie, soutenue par un récit originel, récit de l'origine, devient la toile de fond de toute écriture du récit de soi et de l'autre où l'histoire tire sa structure et son mode de *silencement*, en même temps qu'elle occupe dans l'économie générale de la science la pratique d'organisation des espaces et des temps, des cultures et des peuples.

Tel est l'angle anthropologique des pratiques d'écriture de l'histoire que nous souhaitons mettre en relief au regard de ces actes de colloque. Vue sous l'angle de pratique scientifique, l'histoire fabrique du sens, des corps, des altérités et des subjectivités au même titre que les pratiques anthropologiques proprement dites. Une anthropologie de l'histoire, mieux une anthropologie des écritures de l'histoire comme modes de configuration des corps, des subjectivités, des altérités ou des différences, comme pratiques de création de monde, doit tenter de restituer l'histoire à la culture et au régime global narratif en circulation dans la culture et la société. Voilà, selon nous, ce qui expliquerait le silence comme stratégie ou politique de la production de monde et des formes de redistribution des places dans l'économie narrative. Il faut se persuader que l'histoire appelle une économie politique du récit qui décide

des places à attribuer à chacun ; l'historien qui écrit au sujet de quelque chose ou de quelqu'un tout en couvrant de silence d'autres choses et d'autres gens, procède généralement d'une conception de la diversité de l'espèce humaine héritée de la biologie, de l'anthropologie comme discours sur la classification de l'espèce humaine.

Le récit historique et l'anthropologie. Le *silence* comme politique de la distribution des places

En ce sens, l'écriture de l'histoire n'est pas seulement une simple affaire d'agencement ou de mise en intrigue des « faits » du passé. Elle appelle une axiologie qui, par moment, est extérieure à la préoccupation historienne. C'est à partir de ce dispositif général qu'a été écrite l'histoire générale de l'Europe dont on couvre d'un voile de silence l'esclavage, la colonisation, lorsque ceux-ci ne sont pas entendus comme modes d'intégration des vivants dont on doute de l'humanité à la civilisation et à l' « humanité européenne ». Le silence dans ce cas, n'est ni un oubli involontaire, ni un acte manqué qui traduirait l'existence d'un inconscient européen ou occidental. Il est paradoxalement le discours, la politique d'une conception de soi et de l'autre, la production de la conscience européenne.

Le récit en général, et le récit historique en particulier, renvoie pragmatiquement à la capacité de celui qui raconte en se racontant à dire je, à s'instituer en sujet. Il se pose en même temps en objet du récit. Ce sujet récitant déjà contaminé par la logique et l'ordre du récit est compris comme impuissant ou incapable à prendre la parole, à être responsable, du fait qu'un lien étroit est à établir entre parole, action et responsabilité. Cela permet de mieux comprendre les raisons pour lesquelles les vaincus ne parviennent pas à raconter leur propre histoire. Une histoire du point de vue des vaincus résonne comme un non-sens vu que le vaincu est un objet de l'histoire, un non-sujet ou un assujetti qui doit consommer la version victorieuse des faits. Le paradoxe que semble résoudre le vainqueur est là ;

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 304 6/18/2020 10:12:37 AM

il raconte ou se raconte l'histoire de son point de vue, qui est déjà contaminé dans une mythologie. Ce qui fait que l'histoire, en dépit de son souci épistémologique de scientificité, est aussi prise dans l'ordre mythologique de la vision du monde, de la cosmogonie. Toutefois, vainqueur et vaincu ne s'approprient pas cette mythologie du même point de vue, de la même manière. Le vainqueur prétend commencer un nouvel ordre de narration dans la mythologie par son souci d'objectivité et d'objectivation, alors que le vaincu est emmailloté du récit et du discours du vainqueur. C'est en cela avant tout qu'il devient vaincu véritable. Donc, un écart sépare le vainqueur et le vaincu dans l'ordre de la narration, par lequel le vainqueur devient celui qui tient lieu du narrateur, le sujet. Étant tel, il fonde sa victoire, sa place et celle du vaincu, devenant sans voix, in-compté, in-visibilisé ou objet de silence.

Un lien entre assujettissement et silence montre qu'en réalité l'histoire, de façon générale, traduit une dialectique de l'occultation-visibilisation. Mais le plus important consisterait à observer le profil de ceux-là qui sont occultés. Étonnamment, les occultés obtiennent les mêmes profils que ceux qui sont désignés par l'anthropologie classique de « primitifs », «barbares », ou d' « archaïques », etc. Un ordre de discours, tel est le sens à retenir du récit mythique, enveloppe histoire et anthropologie dans la fabrication des altérités altérées et minorées. Le silence n'est pas antérieur à cet ordre, il en fait partie, en ce qu'il le reproduit, le conforte et le maintient d'un point de vue esthétique, politique et social. Du point de vue esthétique, il le couvre d'un rideau invisibilisant, l'effaçant de la mémoire et du temps. Du point de vue politique, il devient gestion sans reste du fait que le reste que représentent les incomptés, les in-vus, cesse d'être une préoccupation de la politique. Du point de vue social, la société se déploie dans sa démarche d'inégalisation avec sa bande de fantômes, in-vus, incomptés, exposés à la marge derrière les procès de civilisation qui classent ceux qui sont aptes à faire partie de l'ordre social des bénéficiaires et

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 305 6/18/2020 10:12:37 AM

ceux qui doivent être mis à l'écart, faute de leur inscription dans les codes de civilisation. L'histoire, semble-t-il, s'écrit selon une géométrie sociale qui arpente, qui taille, au regard de l'arithmétique sociale répartissant les ordres de grandeur parmi les individus, les régions de la beauté, de la justice, du bien-être, etc.

Le *Silence*, silence et silencement, que présente Michel-Rolph Trouillot, a plusieurs vertus épistémologiques et méthodologiques. Épistémologiquement, Michel-Rolph Trouillot montre que l'écriture de l'histoire est comme un tableau de Rembrandt, fait de clair-obscur, c'est-à-dire qu'elle est un complexe de visibilité-obscurcissement qui met en relief un jeu d'apparaître et de dis-simulation. En montrant ce jeu d'apparence, il souligne en même temps que les faits' sont des choix ou des construits et en tant que tels leur construction comporte une part d'arbitraire, qui est aussi une politique de mettre en scène et en valeur des idées, des visions du monde, des visions politiques au profit de l'exploitation, de la domination et de l'asservissement. Donc, la connaissance historique aussi fondamentale soit-elle pour les sciences humaines exige une science herméneutique de son inscription dans la tradition, dans le récit, qui fait qu'elle est avant toute chose plus un produit mythologique qu'une production scientifique. À l'arrivée, nous pouvons considérer qu'un danger guette l'écriture de l'histoire, sa passion des catégories offertes par l'anthropologie et la sociologie qui peuvent se révéler facteurs de discriminations idéologiques et racistes. Ce qui nous conduit à la vertu méthodologique du silence.

Si l'histoire fait alliance avec une certaine anthropologie de la classification de la diversité de l'espèce humaine, il est clair qu'il faut se demander, en pratiquant le métier d'historien, de quel récit raconte-t-on l'histoire à raconter ? En effet, l'histoire part d'un préjugé fondamental qui se révèle comme sa grande entrave. Sa préconception du récit, qui présuppose une conception initiale de la temporalité, de l'organisation des

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 306 6/18/2020 10:12:37 AM

actions selon un certain ordre de grandeur ignorant que l'ordre de grandeur est un construit, s'est élaborée au moyen de ce récit lui-même. Le récit fonde l'ordre axiologique qui fonde les choix de l'historien[8]. Par où commencer pour écrire une histoire sans reste ? Telle est la question centrale que nous impose Michel-Rolph Trouillot. De quelle temporalité tient-on un propos d'historien ? Puisqu'il devient une évidence que le « temps raconté », avant toute chose, celui du récit, comporte son ordre de grandeur, construit des hiérarchies, répartit les lieux et les gens, fonde des dominations. Les catégories mises en place par l'anthropologie des XVIII^e^ et XIX^e^ siècles nous en apportent les preuves. Donc, un travail herméneutique pour dés-enchâsser histoire et récit national doit être mis en œuvre pour tenter de projeter la lumière sur les zones d'ombre et sombres de l'histoire, dissiper les silences et ainsi décourager la politique à produire des altérités dominées ou à dominer. En réalité, une relation circulaire se développe entre politique et histoire dans la diabolisation des altérités minorées et *silencées*.

Pourtant, nous aurions tort de nous arrêter à ce seul aspect de la question de l'histoire, de la politique du récit ou du récit comme politique, comme mode d'agencement des places, des temps et des hommes selon l'ordre de grandeur fondé par la mythologie. L'économique n'est pas moins concerné par le dispositif. Il y a lieu même de supposer que l'histoire, la politique et le récit sont mobilisés d'un certain angle de vue pour appuyer une économie ayant besoin des altérités bonnes pour l'exploitation. C'est au nom de cette économie que les différences, les altérités sont inventées et les pratiques de colonisation et d'asservissement sont mises en place. L'anthropologie n'offre qu'un cadre de justification scientifique de cette altér(is)ation

8. Sur la relation du récit avec les autres registres interprétatif et argumentatif qui font appel à un niveau d'abstraction, de généralisation plus large et une axiologique plus explicite, nous renvoyons le lecteur au livre de Jean-Marc Ferry, *Les puissances de l'expérience,* tome 1 et 2, Paris, Cerf, 1991.

et de cette exploitation que la politique conforte et maintient à coup de fusil et de décisions juridico-administratives.

Une anthropologie du récit historique permet de mettre en relief ce qui nourrit l'écriture de l'histoire. Il s'agit d'un ordre de domination que justifie une anthropologie de la hiérarchie des êtres traduit sur le terrain de l'écriture et ce qui se passe dans les expériences vécues quotidiennes. Donc, cette dynamique quotidienne que l'économie écrit par sa capacité à placer certains du coté de la propriété de soi et des autres et d'autres du côté de l'asservissement et de la *dépossession* a fini par perdurer par les pratiques politiques qui sont excusées par l'histoire. Cette anthropologie indique la solidarité entre économie, anthropologie et politique dans l'écriture de l'histoire qui est aussi raturage, silencement des groupes que l'arpentage social a placé de l'autre côté du mur, le mur de l'invibilisation, le mur de l'assujettissement et la réification.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 308 6/18/2020 10:12:37 AM

Les auteurs et interviewés

Adler CAMILUS, Docteur en philosophie, enseigne à l'Université d'État d'Haïti et travaille parallèlement comme consultant en éducation. Membre du Groupe de Travail *Pensamiento crítico y decolonizador* "caribeño"/*CLACSO* et du comité de rédaction de la *Revue d'études décoloniales*, Adler Camilus est l'auteur notamment de : « La communauté et son dehors » in John Picard Byron (dir) *Production de savoir et construction sociale. L'Ethnologie en Haïti*, Presses de l'Université Laval, 2014, pp. 269-283 et de « L'égalité dans le miroir de l'autre : les enjeux de l'écriture de l'histoire en Haïti » *Chantiers, revue des Sciences Humaines et Sociales de l'UEH,* vol. I, n° 1, octobre 2014, pp. 61-82.

Edelyn Dorismond, docteur en philosophie, enseignant-chercheur à l'Université d'État d'Haïti, rattaché au Campus Henry Christophe à Limonade. Responsable de l'axe 2 de LADIREP et directeur de Programme au Collège international de philosophie. Il est notamment l'auteur de *L'ère du métissage. Variations sur la créolisation. Politique, éthique et philosophie de la diversité*.

Carolyn FICK est professeure émérite d'Histoire à l'Université Concordia à Montréal (Canada). Elle est auteure de *Haïti : Naissance d'une Nation* (Rennes : Les Perséides, 2012/ Montréal : Les Éditions du Cidihca, 2014), publié en 1990

en version anglaise sous le titre, *The Making of Haiti : The Saint-Domingue Revolution from Below* (Knoxville : University of Tennessee Press). Elle est affiliée, à titre de membre régulier, au Groupe d'histoire de l'Atlantique français à Montréal. Depuis 2018 elle travaille comme rédactrice en chef de la *Revue d'Histoire Haïtienne/Haitian History Journal*, publiée sous la direction de Frantz Voltaire aux Éditions du CIDIHA.

Sibylle FISCHER est enseignante-chercheuse et écrivaine. Elle enseigne à New York University où elle est affiliée aux départements d'espagnol et de portugais, d'histoire, et au centre d'études latino-américaines et caribéennes. Elle est l'auteure de *Modernity Disavowed : Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, qui a remporté plusieurs prix prestigieux aux États-Unis (Modern Language Association, the latin American Studies Association, the Caribbean Studies Association, the Caribbean Philosophical Association).

Alyssa Goldstein SEPINWALL est professeure au Département d'Histoire de l'Université d'État de Californie-San Marcos. Elle est l'auteure notamment de : *Haitian History: New Perspectives (dir)*, New York/London: Routledge, 2013 ; *L'abbé Grégoire et la Révolution française*: *les origines de l'universalisme moderne (2005), trad.de l'anglais***,** Bécherel, Éditions Les Perséides, 2008 ; "Beyond *The Black Jacobins*: Haitian Revolution Historiography Comes of Age," *Journal of Haitian Studies* 23, no. 1 (2017), 4-34 ; "Still Unthinkable? The Haitian Revolution and the Reception of Michel-Rolph Trouillot's Silencing the Past," *Journal of Haitian Studies* 19, no. 2 (2013): 75-103.

Eduardo GRÜNER es Doctor en Ciencias Sociales (UBA). Profesor titular de Antropología del Arte y de Filosofía Política (Facultad de Filosofía y Letras / UBA). Ex vicedecano de la Facultad de Ciencias Sociales. Ex Director Organizador del IEALC (Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe). Autor, entre otros, de los libros *Un Género Culpable, El Sitio de la Mirada, Las Formas de la Espada, El Fin de las*

Pequeñas Historias, La Cosa Política, La Oscuridad y las Luces. Premio Nacional de Ensayo (2011). Premio de Honor al Pensamiento Crítico, República Bolivariana de Venezuela. Premio Konex al Ensayo Filosófico (2004).

Seloua LUSTE BOULBINA est philosophe. Directrice du programme « La décolonisation des savoirs » au Collège international de philosophie (2010-2016), elle est actuellement chercheuse associée (HDR) au LCSP (Université Denis Diderot Paris 7) . Elle travaille sur les questions coloniales et postcoloniales dans leurs dimensions politiques et culturelles. Elle a dirigé notamment *Réflexions sur la postcolonie* (2007), *Un monde en noir et blanc- Amitiés postcoloniales* (2009), *Monde arabe : rêves, révoltes, révolutions* (2011), *Décoloniser les savoirs* (2012) ou *Dix penseurs africains par eux-mêmes* (2016). Elle est notamment l'auteure de *Le Singe de Kafka et autres propos sur la colonie* (2008), *Les Arabes peuvent-ils parler?* (2011). *l'Afrique et ses fantômes. Écrire l'Après* (2015), *Les Miroirs vagabonds ou la décolonisation des savoirs, arts, littérature, philosophie* (2018).

Lenore METRİCK-CHEN is an Art and Cultural Historian at Drake University. Her book *Collecting Objects and Excluding People: Chinese Subjects and 19th C American Visual Culture* (SUNY Press, 2012) speaks of the effect of the United States Exclusion laws on perceptions of Chinese people and Chinese objects in 19th century America. She explores visual art's agency in social change, examining it as a language of communication and memory. Her recent work continues her exploration of the relationship of art and politics through curating and writing on public space, including digital space.

Friedemann PESTEL est enseignant-chercheur en histoire contemporaine et comparée à l'Albert-Ludwigs-Universität de Fribourg-en-Brisgau, en Allemagne. Ses sujets de recherche et publications portent sur les émigrés de la Révolution française, la Révolution haïtienne et la monarchie d'Henry Christophe, mais aussi sur la

transnationalisation de la mémoire et la vie musicale internationale aux XIX^e^ et XX^e^ siècles. En 2015, a paru son livre *Kosmopoliten wider Willen. Die monarchiens als Revolutionsemigranten* chez Oldenbourg-De Gruyter. Sur Haïti, il a publié notamment : « The Impossible *Ancien Régime colonial* : Postcolonial Haiti and the Perils of the French Restoration », *Journal of Modern European History*, tome 15, n° 15, 2017, pp. 261-279 et « Une restauration atlantique : légitimations politiques, culturelles matérielles et mobilité entre les pays germaniques et Haïti, 1804-1825 », *Annales historiques de la Révolution française*, tome 397, n° 397, 2019, pp. 77–97.

Schallum PIERRE, détenteur d'un doctorat en philosophie à l'Université Laval, est chargé scientifique à l'Institut intelligence et données de l'Université Laval. Il enseigne les médias sociaux à l'Université Saint-Paul et l'éthique à l'Institut des sciences, des technologies et des études avancées d'Haïti. Ses travaux interrogent la notion de l'identité dans ses acceptions anthropologiques, idéologiques, historiques et numériques. Il a publié de nombreux articles parmi lesquels « Jacques Stephen Alexis, Haitian Vodou and Medicine: Between Cure and Care », dans Célucien Joseph et Nixon Cleophat (dirs), *Vodou in the Haitian Experience: A Black Atlantic Perspective*, Lanham, Lexington Books, 2016, p. 53-63, et « Jacques Stéphen Alexis, polémiste » (2014). En 2012, il a dirigé l'ouvrage collectif *Phénoménologie du merveilleux*, paru aux Presses de l'Université du Québec.

Michèle Duvivier PIERRE-LOUIS a fait ses études classiques en Haïti, et universitaires en France et aux États-Unis.

En 1995, Michèle Duvivier Pierre-Louis crée la *Fondation Connaissance et Liberté – FOKAL* (www.fokal.org), membre du réseau de *l'Open Society Foundations*, dont elle est la Directrice Exécutive, jusqu'en 2008. Première Ministre

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 312 6/18/2020 10:12:37 AM

(2008-2009), elle est aujourd'hui présidente de la FOKAL où elle est en charge de projets spéciaux post-séisme.

Parmi ses publications, on peut citer : « *A Daunting Challenge: Creating an Urban Park in an İmpoverish Neighborhood of Port-au-Prince, Haiti* » in Keith G. Tidball, Marianne E. Krasny, Editors, *Greening in the Red Zone, Disaster, Resilience and Community Greening*, Springer, 2014, pp. 45-49, « Quelques réflexions sur l'éducation populaire ». *La République haïtienne, état des lieux et perspectives,* sous la direction de Gérard Barthélemy et Christian Girault, ADEC-Karthala, 1993 ; « Pourquoi tuer Jean Dominique », *Chemins Critiques*, vol. V, n° 1, janvier 2001.

HISTOIRE ET POUVOIR 18 juin 2020.indd 314 6/18/2020 10:12:37 AM